AETAS KANTIANA

Idee
einer
Apodiktik.

Ein
Beytrag
zur menschlichen Selbstverständigung
und zur Entscheidung des Streits über
Metaphysik, kritische Philosophie
und Skepticismus.

von
Friedrich Bouterwek.

Verum est index Sui.
SPINOZA.

Zweyter Band.

Halle
in der Rengerschen Buchhandlung
1799.

Inhalt des zweyten Bandes.

Drittes Buch. Practische Apodictik.

Vorrede
zum
zweyten Bande.

Eine Einwendung, die sich gegen das zweyte Buch der Apodictik mit scheinbarer Gründlichkeit machen läßt und durch dieses Buch selbst vielleicht nicht deutlich genug beantwortet ist, mag hier eine vielleicht deutlichere Beantwortung finden.

Woher, kann der Skeptiker und mit ihm der Idealist fragen, die entscheidende Absonderung des Denkens von dem Wissen? Woher die Befugniß, der Formel: „Ich weiß, daß ich denke“, den transscendentalen Vorrang vor der entgegen gesetzten Formel zu geben: „Ich denke, daß ich weiß“?

Die Antwort läßt sich so befriedigend wie irgend eine andere vernünftige Antwort geben. Die Unterscheidung des Denkens und Wissens fällt in der theoretischen Philosophie zusammen mit der Ent-

gegensetzung des Nichts und Etwas. Auch das Nichts ist, sofern ich es denke, etwas. Es hat Realität in meinen Gedanken. Aber eben diese Realität setzt eine tiefer liegende Realität voraus, wenn nicht Wahrheit und Irrthum, in der Ermangelung aller entscheidenden Kriterien, als absolut Eins und Dasselbe gedacht werden sollen. Ist das Princip aller letzten Entscheidung das Denk-Princip, sey dieses Princip übrigens, was es will; so fällt aller Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum in apodictischer Bedeutung rein weg: denn wenn ich nach dem frage, was ich Wahrheit in einem Gedanken nenne, räume ich eben dadurch ein, daß der Gedanke auch irrig seyn könnte, daß also, wenn ich die Antwort fortwährend durch Denken suche, gar keine befriedigende Antwort möglich ist. Eben dadurch thue ich Verzicht auf alle Unterscheidung des Etwas von dem Nichts. Die Beziehung des Gedankens auf Etwas ist die Wissenschaft. Der Begriff der Wissenschaft schließt deßwegen auch schon als Begriff den Irrthum aus. Also stehen wir in dem Dilemma, entweder die Entgegensetzung des Etwas und Nichts und die darauf

gegründete Unterscheidung zwischen Wahrheit und speculativer Einbildung oder Irrthum in apodictischer Bedeutung aufzugeben, oder mit der transscendentalen Apodictik ein Princip der absoluten Urtheilskraft, das in endlichen Naturen, wie die unsre ist, dem Denken wie dem Empfinden zum Grunde liegt, durch sich selbst als absolutes Real-Princip zu behaupten. Die Apodictik als Wissenschaft in Sätzen kann nicht weiter als bis an den Scheideweg dieses Dilemma's führen. Auf welche Seite nun der Disputant treten will, bleibt ihm selbst überlassen. Tritt er aber, gleich viel, ob als Skeptiker oder als Idealist, auf die der Apodictik entgegen gesetzte Seite, so muß er auf alle vernünftige Disputation Verzicht thun; denn er hat das Ziel aller vernünftigen Disputation, das einzig denkbare Criterium einer apodictischen Unterscheidung der Wahrheit und des Irrthums, abgeläugnet oder doch wenigstens bezweifelt.

Die Vernunft müßte nicht menschliche Vernunft seyn, wenn die Verwechselung des Denkens mit dem Wissen nicht so alt seyn sollte, wie die Geschichte der Philosophie. Der Chineser Fo begriff,

daß der reine Gedanke über alle Objecte erhaben ist, und schloß daraus, daß das wahre Princip aller Dinge das Nichts sey. Diesen Schluß hinterließ er, wie man sagt, sterbend seinen Schülern als den Schlüssel zur Wahrheit. Plato erklärte die Ideen für das Einzige, was wahre Realität hat. Eben da hinaus will nun auch der neueste Idealismus. Das, nach der Sprache dieses Idealismus, sich selbst setzende Ich ist das Ideal-Princip der Apodictik. Wäre nun dieses Ideal-Princip, wie es der neueste Idealismus behauptet, als individuelle Thätigkeit das absolute Real-Princip, so fiele die Möglichkeit einer absoluten Unterscheidung der wahren Ueberzeugung von der Selbsttäuschung rein weg. Das sich selbst setzende Ich ist dann, da das Nichts doch auch irgend woher in die Vorstellung kommen muß, das wahre Etwas und das wahre Nichts in der reinen Abstraction zugleich. Dieser Ungereimtheit zu entgehen, erklärt der neueste Idealismus das Ideal-Princip für die sich selbst denkende Freyheit. Und hier scheint er sich mit der practischen Apodictik, die dasselbe sagt, zu vereinigen. Ob aber an eine wahre Ver-

einigung zu denken ist; ist eine andere Frage. Ein System, das die Freyheit nur mit dem Correlate der Nothwendigkeit als etwas in dieser Correlation Absolut Unbegreifliches behauptet, und von eben dieser Unbrgreiflichkeit ausgeht, um durch die idealische Ueberzeugung, die sonst Glaube heißt, Religions-Philosophie zu werden; ein solches System, das dabey alle Schlüsse, durch die das Bewußtseyn überstiegen werden soll, für erweisliche Paralogismen erklärt, hat als System gar nichts mit einer Philosophie gemein, die die Nothwendigkeit als ein Product der sich selbst beschränkenden Freyheit demonstriren will, indem sie sich einen idealischen Gesichtspunct erschließt, um, wie sie es selbst mit einem unerhörten Ausdrucke nennt, den Mechanismus des Bewußtseyns zu erklären.

Bey der Prüfung des Systems der Apodictik in seinen drey Abtheilungen vergesse man nur nie, daß jede dieser Abtheilungen für sich die Vernunft nicht befriedigt. Die rein-logische Selbstverständigung führt zur transscendentalen, und diese zur practischen Selbstverständigung durch die Entwickelung eines Bedürfnisses, das Eins mit unserm

Wesen ist. In diesem Bedürfnisse liegt practisch unsre Endlichkeit und theoretisch unsre ganze Wissenschaft. Auch die practische Selbstverständigung ist deßwegen noch immer unbefriedigend für den, dem der Gedanke einer bessern Welt mehr werth ist als alle Philosophie der Erde. Aber die Apodictik, die nur Wissenschaft sucht, darf das System der idealischen Ueberzeugung oder die Glaubenslehre der Vernunft nicht in ihren wissenschaftlichen Umkreis aufnehmen. Sie endigt wissenschaftlich als practische Apodictik. Deßwegen ist das System der idealischen Ueberzeugung, als das letzte Resultat der Apodictik überhaupt, mit der Darstellung der Philosophie überhaupt im vierten Buche als ein Schlußkapitel erläutert.

Nothwendige Berichtigungen
im zweyten Bande.

S. 78. Z. 5. für: „Ein Wesen ohne Leiden wäre kein Wesen." lies: „Ein Wesen ohne Leiden wäre kein endliches Wesen."

Ebendas., Z. 8. für: „Bedingung des Daseyns." lies: „Bedingung des endlichen Daseyns."

S. 79, Z. 6, ist das Wort: „relativen" als überflüssig auszustreichen.

S. 161, Z. 12, sind die Worte: „wird meine Freyheit, das heißt:" als zweydeutig auszustreichen.

S. 174, Z. 4. ist hinter die Worte: „was ich als meines Gleichen denke," einzuschalten: unter gleichen Verhältnissen"

Drittes Buch.

Practische Apodictik.

Drittes Buch.
Practische Apodictik.

Erstes Kapitel.
Von der practischen Skepsis.

Wer ein unbezweifelbares Beyspiel von der Unzulänglichkeit aller Grundsätze zur Begründung der Philosophie haben will, der erinnere sich nur an die Geschichte der practischen Wahrheit. Was auch immer das Gesetz der Pflicht seyn mag; die Möglichkeit seiner Anwendung hängt von der Realität des handelnden Wesens ab, das entweder frey oder nach Trieben handelt. Eine practische Philosophie, die ganz und gar auf Grundsätze gebauet wäre, müßte aus Grundsätzen beweisen, daß der Mensch in der That, wo nicht Freyheit, doch wenigstens Triebe hat. Noch

hat sich aber kein System bis zu dieser Demonstration verstiegen. Man hat Trieb und Freyheit zu erklären versucht; man hat beyde bald auf einen Grundtrieb, bald auf ein Begehrungsvermögen zurück geführt: aber die Realität, oder, wenn hier der falsche Ausdruck noch ein Mahl gelten soll, das Factum des Grundtriebes oder Begehrungsvermögens, aus Grundsätzen zu demonstriren, um den Zweifler zu überzeugen, daß er auf eine oder andere Art wirklich ein practisches Wesen ist, muß doch wohl selbst den muthigsten Syllogistiker als ein widersinniges Wagstück zurück geschreckt haben.

Aber worauf hat man denn die practische Philosophie gegründet? Eine beängstigende Frage für den Demonstrator, der seine ganze Philosophie auf einen Grundsatz gründen will. Denn wenn nur das philosophisch und vollständig wahr ist, was aus einem unwidersprechlichen Grundsatze folgt, so bleibt uns auch im Felde der practischen Philosophie nichts als reiner Skepticismus übrig.

Schon der Begriff der Praxis bedeutet etwas, das zur Möglichkeit practischer Grundsätze voraus gesetzt wird. Wer nach Grundsätzen handeln

soll, muß doch zuerst überhaupt handeln können. Nun läßt sich die Kraft, durch die wir handeln, sie mag übrigens seyn was sie will, nicht aus einem Grundsatze darthun; denn sie wird immer als durch sich selbst verständlich voraus gesetzt, damit der Grundsatz als practischer Grundsatz gedacht werden kann. Also verläßt den practischen Demonstrator seine Philosophie noch sichtbarer, als den theoretischen. Er braucht nur den Begriff der Praxis zu fassen, um sich zu überzeugen, daß der Skeptiker, der alle moralische Bedingungen unsers Daseyns für mögliche Selbsttäuschungen erklärt, durch keine Demonstration zu widerlegen ist.

Also noch ein Mahl: Worauf hat man denn die practische Philosophie, die dem Skepticismus die Stirn bieten sollte, gegründet? Auf wohlbekannte Facta. Der Eudämonist, wie man jetzt den Glückseligkeits-Moralisten nennt, läßt jeden in sich selbst finden, daß er Triebe hat; beleuchtet diese Triebe psychologisch; reducirt sie alle auf einen Grundtrieb der Selbstliebe; und entwickelt nun, der menschlichen Natur und der Erfahrung überhaupt gemäß, die vernünftige Selbstliebe als Moralität. Wie aber?

wenn nun jemand behauptet, daß aus der Selbstliebe, deren er sich bewußt ist, seine moralische Gesinnung nicht entspringt? — Da steht der Eudämonist! Seine Verlegenheit benutzt sein Gegner. „Du siehst,“ sagt er, „daß es Menschen gibt, denen deine Glückseligkeitslehre nicht genügt, Menschen, die sich einer innern Würde und einer Kraft bewußt sind, sich als freye Wesen diese Würde zu erwerben, die nach deinem Systeme eine Selbsttäuschung ist. Mir ist sie heilige Wahrheit. Also lerne dich selbst als moralisches Wesen besser verstehen! Gehe in dich! Und dann disputire weiter!“ — Der Eifer, mit dem der Vertheidiger der Freyheit und Uneigennützigkeit seine Ueberzeugung auszusprechen pflegt, beweiset, daß es ihm mit seinen Behauptungen voller Ernst ist, und daß er sich vor der Möglichkeit einer Selbsttäuschung im geringsten nicht fürchtet. Wie aber? wenn ihm nun der Eudämonist mit gleichem Eifer für seine Ueberzeugung dieselbe Münze zurück zahlt? „Du wirst doch“, darf er nur sagen, „vermuthlich nicht das zum obersten Grundsatze der Moral machen wollen, daß Du ein guter Mensch, und ein Mensch bist, der sich selbst versteht, ich aber ein schlechter Mensch und ein Thor bin. Auch ich bin

mir heiliger Pflichten bewußt, und suche sie gewissenhaft zu erfüllen; aber ich finde in mir weder metaphysische Freyheit noch ein reines Vernunftgesetz. Ich will nichts, als glücklich seyn; aber, weil ich menschlich fühle und vernünftig bin, nur glücklich im Wohl Aller. Deinen Eifer für ein eingebildetes Moral-Princip kann ich mir aus meinem Systeme hinreichend erklären, um dich gewähren zu lassen." — Da steht nun, seines Orts, auch der Vertheidiger der moralischen Freyheit und Uneigennützigkeit. — Und was sagt der Skeptiker? Er tritt lächelnd zwischen die Disputanten, und räth ihnen, sich freundschaftlich zu vertragen, weil dieses auf jeden Fall, seinem Gefühle nach, das Beste ist. „Vertragt euch", sagt er, „als Menschen! Begreift aber auch als Menschen, daß euer Streit, er mag sich auf Verschiedenheit der Gefühle oder auf einen Grundsatz gründen, unendlich ist. Ueber Gefühle pflegen verständige Menschen nicht zu disputiren, und alle Grundsätze gehen in dem logischen Diallelus verloren." —

Am leichtesten kann sich noch der Eudämonist mit dem Skeptiker abfinden; denn auch der Skeptiker will seines Lebens froh werden, und wendet historisch

nichts gegen die Möglichkeit ein, sein Glück durch Vernunft zu reguliren. Aber wer ein reines Vernunftgesetz, das alle Selbstliebe zu verläugnen befiehlt, für das einzig=wahre Sittengesetz erklärt, muß dem Skeptiker billig die Frage beantworten: „Woher weißt du, was du hier behauptest?“ Antwortet er: „Durch mein Bewußtseyn;“ so hat er sein Spiel schon verloren, denn diesem Bewußtseyn stellt der Eudämonist ein anderes Bewußtseyn entgegen. Auf einer von beyden Seiten muß Seltsttäuschung seyn. Wie wir in der transscendentalen Apodictik gesehen haben, entspringt die Selbsttäuschung in der Sphäre des innersten Sinnes oder Gemüths, wenn die Phantasie die Perception unterdrückt. Wo ist nun, wenn Zwey über ihr Bewußtseyn streiten, Phantasie, und wo ist Wahrheit? Wenn es möglich ist, daß ein wohlwollender Mensch, der einmahl ein entschiedener Determinist war, durch andere Gedanken belehrt, auf Ein Mahl ein Vertheidiger der Freyheit werden kann; wo war denn vorher die Freyheit in seinem Bewußtseyn, die er sonst läugnete und nun behauptet? Wo war denn in seinem Bewußtseyn das reine Sittengesetz damahls, als er kein solches Gesetz anerkannte? Ist

er aus einer Betäubung zur Erkenntniß der Wahrheit erwacht? oder ist er vielmehr aus einem verständigen Menschen ein Schwärmer geworden? Durch das Bewußtseyn als Factum läßt sich darüber nicht das Geringste entscheiden. Und doch ist ohne die Unterlage des Bewußtseyns, das hier Gewissen heißt, an keine practische Philosophie zu denken.

Zweytes Kapitel.

Vom Unterschiede des theoretischen und practischen Wissens.

So lange es Menschen gegeben hat, die sich unter einander durch Worte verständigen konnten, scheint man überall den Unterschied zwischen Wissen und Wollen als eins von den Fundamenten des gesunden Verstandes angesehen zu haben. Wie man von einem Träumer sagt: „Er weiß nicht, was er will;“ kann man die Formel auch umkehren, um von einem schlechten Subjecte zu sagen: „Er will nicht das Gute, das er weiß, d. i.: kennt, d. i.: was er für seine Pflicht anerkennt.“ Das Princip des Wollens sucht der Mensch zuerst in sich, das Princip des

Wissens außer sich. Ein Philosoph, der diese Verschiedenheit in der Ansicht des Wissens und Wollens nur irgend verdächtig macht, hat an dem natürlichen Menschenverstande einen Gegner, den er nie bekehren wird.

Auf den natürlichen Menschenverstand sich berufen, wo man mit Philosophen philosophisch streitet, heißt: in Ermangelung der Gründe aus den Folgen schließen, also die Vernunft überhaupt verkehren: denn darum philosophiren wir ja, um, wo möglich, erklären zu lernen, was der gemeine Menschenverstand behauptet. Aber bey der Unterscheidung des Wissens und Wollens scheint auch philosophisch schon von weitem der gemeine Verstand sich als gesunder Verstand zu bewähren. Alle Philosophie ist doch, als Wissenschaft, Theorie. Wer practisch philosophirt, sucht eine gründliche Theorie der Praxis. Zur Möglichkeit einer solchen Theorie wird freylich die Praxis voraus gesetzt; aber eben weil sie voraus gesetzt und schon in der Voraussetzung von der Theorie unterschieden wird, ist sie nicht die Theorie selbst. Wir fragen: „Woher wissen wir, daß wir wollen?" d. i.: einen Willen haben. Diese Frage soll der Philosoph beantwor-

ten. So bald er aber dazu Anstalt macht, thut er auf die Möglichkeit einer Begründung des Wissens durch das Wollen oder der Theorie durch die Praxis Verzicht; denn er sucht das Fundament des Wissens auf, um aus diesem zu beweisen, daß das Wollen keine Einbildung ist. Könnte er es aus dem Wollen demonstriren, so würde jene Frage sich selbst beantworten.

Noch mehr. So bald wir Principien des Wissens und Wollens aufzusuchen anfangen, kommen sogleich beym ersten Anblicke ganz heterogene Bestimmungen im Bewußtseyn zum Vorscheine. Das Wollen läßt sich wenigstens denken durch das Princip der Freyheit. Das Wissen aber, sofern es gedacht wird, ist entweder ein unsicheres und vielleicht eingebildetes Wissen, oder es beruht auf Nothwendigkeit. Was ich thue, sagt das Bewußtseyn, hängt von mir ab; was ich weiß, muß ich anerkennen, wie es nun einmahl ist. Ich mache meine Ueberzeugung nicht; ich muß mich ihr unterwerfen. Das Ende des Wissens ist ein kategorisches und absolutes Muß, das alle Freyheit vernichtet. Und umgekehrt; denke ich Freyheit, so wird, sofern ich sie denke, in meinen Gedanken wenigstens, alles Muß vernichtet. Statt einer

möglichen Vereinigung beyder Principien zeigt sich hier eine Unverträglichkeit in contradictorischen Begriffen.

Die Speculationen über diese Unverträglichkeit haben Veranlassung zur Entstehung des Determinismus und Indeterminismus gegeben. Durch die Kritik der Freyheit, sie mag bejahend oder verneinend ausfallen, hängt die practische Philosophie mit der Transscendental-Philosophie deterministisch oder indeterministisch zusammen.

Der Determinismus verbindet das Wissen mit dem Wollen durch den Begriff der Nothwendigkeit. Das unüberwindliche Muß ist das Princip seiner Demonstrationen; und einleuchtend hat er hier die Vernunft auf seiner Seite, sofern er demonstrirt. Alle Demonstration setzt ein Princip der Wissenschaft voraus, das als nothwendig gedacht wird. Freyheit demonstriren wollen, heißt wirklich: nicht wissen, was man will.

Der Indeterminist kann, sofern er zugleich den Demonstrator macht, den Deterministen unmöglich widerlegen. Er hat ein viel schwereres Spiel, denn er räumt das Princip seines Gegners unter Bedingungen ein; der Determinist aber streitet ge-

gen Freyheit ohne alle Bedingung und erklärt selbst den Freyheitsbegriff für schimärisch. Die Vervielfachung der Principien, die der Determinist mit wirklich philosophischem Geiste vermeidet, muß der Indeterminist vertheidigen. Diese Vertheidigung, in Grundsätzen geführt, muß billig anfangen mit einer Erklärung der Freyheit. Nun enthält aber schon der Begriff einer Erklärung der Freyheit einen einleuchtenden Widerspruch. Wir können nicht anders erklären, als nach dem Gesetze der Causalität und unter Voraussetzung eines letzten Grundes. Freyheit erklären hieße demnach: Grund und Ursache dessen angeben, was als wirklich ohne Grund und Ursache gedacht wird. Also scheint der Indeterminist sich ganz der Herrschaft der Vernunft zu entziehen, während sein Gegner aus Einem Princip des letzten Grundes, ohne den es keine Philosophie gibt, und nach einem Gesetze, ohne das es nicht einmahl einen Gedanken gibt, Alles erklären kann.

Determination liegt unwidersprechlich im Wissens-Princip. Alle Wissenschaft ist Determinismus. Es ist also unvermeidlich, daß so wohl alle Philosophie, die auf Grundsätze, d. i.: Wissens-Princi-

pien in logischer Form, gegründet seyn will, als überhaupt alle mit der Theorie anfangende und von dieser zur Praxis einen Weg suchende Philosophie sich entweder in unauflösliche Widersprüche verwickeln, oder mit dem Determinismus endigen muß.

Soll also eine philosophische Rettung der Freyheit möglich seyn, so wird dazu erfordert:

Erstens, daß die practische Philosophie direct mit der Praxis anfange und nicht auf die Theorie sich gründe. Dies scheint viel gefordert; denn alle Philosophie ist doch Theorie, weil sie Wissenschaft ist. Wer seine Ueberzeugung auf Grundsätze bauen will, für den ist auch, ohne Inconsequenz, an keinen Indeterminismus zu denken. Die Apodictik aber hat die Nichtigkeit aller solcher Versuche gezeigt, durch die man dasjenige, was selbst auf einen letzten Grund ins Unendliche zielt, zum letzten Grunde der Wissenschaft machen möchte. Wir würden uns also widersprechen, wenn wir eine absolute Widerlegung der Freyheit aus irgend einem Grundsatze auch nur als möglich einräumen wollten. Die Wahrheit aller Grundsätze zu retten, bedurfte es des absoluten Real-Princips. Wie? wenn wir nun die practische Philosophie auf eine ähn-

liche Art wie die theoretische aus einem Real-Princip demonstrirten, das heißt: wie sich in der Apodictik von selbst versteht, nicht aus einem Grundsatze, sondern nur, als denkende Wesen, in Grundsätzen bewiesen, daß ohne Freyheit keine practische Philosophie möglich ist? Dann aber müssen wir

Zweytens vor allen Dingen nie wieder an Facta des Bewußtseyns als Facta appelliren; denn diese Appellation hat der Skepticismus schon Ein für alle Mahl, und mit gutem Grunde, cassirt. Ueber dies würden wir bey dieser Appellation, wenn sie je zulässig wäre, doch sehr übel fahren; denn ein vernunftwidriges Bewußtseyn ist blindes Selbstgefühl und gar kein Bewußtseyn. Die Vernunft aber fragt: „Worauf gründet sich denn das Bewußtseyn?“ Beruht nun die Freyheit auf dem Bewußtseyn, so ist der = x gesetzte Grund des Bewußtseyns zugleich der Grund der Freyheit, das heißt: Freyheit ist ein Unding. Nur dann ist sie in den Augen des Philosophen kein Unding, wenn sie

Drittens behauptet werden kann, ohne die Vernunft in ihren nothwendigen Grundsätzen mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Denn so wenig die

Philosophie auf Grundsätze apodictisch gebauet werden kann, so ist sie doch Wissenschaft in Grundsätzen. Der Verstand ist nicht ihr Gewährsmann, aber doch ihr Führer, durch den sie zuerst im Kreise herum, dann aber durch indirecte Schlüsse, zur Anerkennung der absoluten Realität geführt und in ihren Grundsätzen befestigt wird. Einen Satz des zureichenden Grundes theoretisch zugeben und practisch läugnen; sagen, daß freylich, sofern wir urtheilen, das Gesetz der Causalität uneingeschränkt gilt, daß aber dessen ungeachtet Freyheit möglich ist, weil sie etwas Uebersinnliches, (Intelligibles nach der Kantischen Sprache,) ist, indem unsre Urtheile nur in den Schranken der Sinnlichkeit gelten: so heißt das, aufrichtig gesprochen, die Vernunft zum Besten haben; denn die Vernunft, die in uns sich selbst anerkennt und von der wir nur durch sie selbst etwas wissen, ist als Menschenvernunft nichts ohne den Verstand, nach dessen Gesetzen sie sich anerkennt. Einen intelligibeln oder übersinnlichen Character des Menschen dem sinnlichen Character contradictorisch entgegen stellen, und behaupten, daß man sich beyder contradictorischen Charactere bewußt ist, heißt: ein contradictorisches,

d. i.: sich selbst widersprechendes, Bewußtseyn behaupten. Vollends aber dieses contradictorische Bewußtseyn philosophisch, d. i.: in Beziehung auf einen letzten Grund nach Verstandesgesetzen, vertheidigen, wobey immer die Einheit des Bewußtseyns voraus gesetzt wird, und so, kraft eines contradictorisch verdoppelten Bewußtseyns, einen Widerspruch zwischen Verstand und Vernunft einführen, während doch die Vernunft immer das einzige und unwandelbare Princip des Verstandes ist; dies heißt: Alle Vernunft in einem solchen Grade Preis geben, daß selbst Pyrrho und Peter Bayle davor erschrecken könnten. Keinem Grundsatze der theoretischen Philosophie darf die practische Philosophie widersprechen; denn beyde sind Töchter Einer Vernunft, die in allen ihren Principien unwandelbar ist. Deßwegen muß

Viertens bewiesen werden, daß theoretische und practische Philosophie zuletzt Eine und dieselbe Philosophie sind. Wer dies bewiesen hat, der allein hat die Verbindung des Wissens mit dem Wollen vernünftig entwickelt und eine Philosophie überhaupt aufgestellt. *)

*) Das Verdienst, auf dieses Bedürfniß der Philosophie zu

Hier aber melden sich noch zwey propädeutische Fragen, deren Beantwortung nicht abgelehnt werden darf.

Erste propädeutische Frage. Ist es nicht ein Widerspruch, eine practische Philosophie als Wissenschaft der Praxis zu denken, und doch zu verlangen, daß sie direct durch Praxis, und nicht durch irgend eine Theorie begründet werde?

Antwort. Der Widerspruch, der hier gemeint ist, ist ein relativer Widerspruch. Er beruht auf der Voraussetzung, daß alle Wissenschaft bloß theoretisch begründet werden könne. Aber eben diese Voraussetzung bezweifeln wir; und mit diesem Zweifel fängt theoretisch die practische Philosophie an. Die theoretische Begründung aller Wissenschaft ist, wie wir gefunden haben, keine Demonstration, sondern Anerkennung des absoluten Real-Princips durch sich selbst. Nun fragt sich, ob das absolute Anerkennen der Realität auch ein Anerkennen der Praxis ist, oder nicht.

erst vorzüglich aufmerksam gemacht zu haben, müssen dem selbstdenkenden Verfasser der Wissenschaftslehre auch seine Gegner einräumen, wenn sie ihn anders verstanden haben.

Diese Frage läßt sich wieder in zwey Fragen auflösen, je nachdem man den Begriff der Realität oder den der Praxis zum voraus gesetzten Princip macht. Läßt sich die Praxis aus der Realität erklären? oder umgekehrt: Läßt sich die Realität aus der Praxis erklären? Wenn keins von beyden möglich ist, so hat die transscendentale Apodictik als theoretische Grundwissenschaft, die von der Praxis gar keine Notiz nahm, die Möglichkeit des Wissens überhaupt nur unvollständig erklärt: denn practisches Wissen, das heißt: Wissen, daß und was man will, ist doch auch ein Wissen, und zwar dasjenige Wissen, an dem uns das Meiste gelegen ist.

Zweyte propädeutische Frage. Ist es nicht, wenn Wissen und Wollen zweyerley bedeuten, vergebliche Mühe, eins aus dem andern erklären zu wollen? Und wenn beydes am Ende einerley bedeutet; ist denn nicht der Determinismus in der Erklärung unvermeidlich, da schon der Begriff der Erklärung theoretisch ist und die Auflösung des Räthsels einer gedachten Praxis nach Gesetzen der Wissenschaft bedeutet?

Antwort. Auch diese Frage verliert ihren skeptischen Sinn, wenn wir die Voraussetzung bezweifeln, auf die sie sich gründet. Wer hat uns denn schon

bewiesen, daß das Einerley oder Zweyerley des Wissens und Wollens rein=theoretisch auch nur gedacht werden kann? Es ist Voraussetzung und nichts weiter, das Wollen aus dem Wissen zu erklären: denn woher der Grund zur Behauptung des Wissens vor dem Wollen? Es ist Voraussetzung und nichts weiter, das Wissen aus dem Wollen zu erklären: denn woher der Grund der Behauptung des Wollens vor dem Wissen? Und eben so ist es Voraussetzung und nichts weiter, in der Möglichkeit einer Vollendung der Philosophie durch Reduction beyder Principien auf Ein Princip deßwegen Determinismus sehen, weil alle Philosophie ihren Weg durch Erklärungen nimmt. Wie? wenn wir nun das Wissen nicht aus dem Wollen, sondern durch das Wollen, und eben so das Wollen nicht aus dem Wissen, sondern durch das Wissen erklärten? Was das sagen will; dies aufzuklären, könnte ja wohl das Geschäft aller Philosophie seyn!

* * *

Weil unterdessen menschliches Denken ohne Voraussetzung nicht anfangen kann, so setzen wir, um uns in die practische Philosophie hinein zu finden, metho=

disch den Unterschied zwischen Wissen und Wollen voraus. Wir nehmen an, ohne es zu behaupten, daß Wissen und Wollen zweyerley sind, um beydes entweder als überein stimmend oder als widersprechend fürs erste nur zu denken. Dabey berufen wir uns vorläufig, ja nicht apodictisch, auf das Bewußtseyn. Wir muthen z. B. jedem Leser dieses Buches zu, bey dieser Stelle, wo er vielleicht fortlesen möchte, das Buch ein Mahl plötzlich zur Seite zu legen, weil er will, und wenn er etwa bey sich selbst nachfragen sollte, warum er unsrer Zumuthung Folge leistet, plötzlich seine ganze Aufmerksamkeit auf etwas Anderes, z. B. auf den Nagel an seinem Finger, zu richten, weil er will. Wer dann noch nicht das Factum des Wollens in sich findet, für den möchte wohl keine practische Philosophie auszudenken seyn.

Das Factum des Wollens verwechseln wir aber nicht mit dem Willen. Diesen denken wir nach dem Gesetze der Causalität als die Ursache jenes Facti = x, gerade so, wie wir die absolute Realität als die Ursache der Vorstellungen in der theoretischen Philosophie zuerst = x denken. So wenig dem Skeptiker, der zweifelt, ob er Vorstellungen hat, auf irgend einem

theoretischen Wege beyzukommen ist, so wenig ist practisch der zu bedeuten, der das Factum des Wollens in seinem Bewußtseyn nicht finden zu können vorgibt. Beyde haben aber auch nur sich selbst zum Besten; und das kann man ihnen gönnen.

Und nun ist begreiflich, wie wir die practische Philosophie, ganz nach der Analogie der theoretischen, zu behandeln haben. So wenig wir sie auf das Factum des Wollens gründen können, weil wir eben den Grund dieses Facti suchen, so wenig dürfen wir hoffen, diesen Grund, wenn er anders etwas ist, jemahls durch Schlüsse anders als indirect zu erreichen. Practische Schlüsse machen, kann in der practischen Apodictik, die, wie alle Apodictik, durch Prosyllogismen geführt wird, nichts anderes heißen, als; durch Schlüsse nach dem Princip des Widerspruchs den Verstand so weit aufklären, daß dem denkenden Wesen kein Hinderniß mehr im Wege steht, um den Grund alles Wollens, wenn er anders etwas ist, durch sich selbst zu finden. Gerade so erhoben wir uns in der transscendentalen Apodictik durch indirecte Schlüsse zur absoluten Realität.

Die practische Apodictik ist also weder Psychologie noch Metaphysik. Sie ist nicht Psychologie; denn sie sucht den Grund des psychologischen Facti, das wir Wollen nennen. Sie ist nicht Metaphysik; denn sie bleibt der Logik getreu, und erkennt keine Möglichkeit an, aus Begriffen und Grundsätzen den Grund des Wollens zu demonstriren. Sie ist nicht heterothetische Metaphysik; denn sie demonstrirt nicht aus Grundsätzen so genannte Dinge an sich und auch nicht Ein Ding an sich. Sie ist nicht autothetische Metaphysik; denn sie demonstrirt eben so wenig aus Grundsätzen eine Thätigkeit des Ich. Wenn sie also auch gleich mit der autothetischen Metaphysik in den practischen Resultaten ziemlich zusammen treffen sollte, so wird sie doch als Philosophie ganz etwas Anderes seyn.

Drittes Kapitel.

Vom practischen Elementar-Princip.

Die Vergleichung des theoretischen und practischen Wissens erinnert uns wieder an die schwäche Seite der Transscendental-Philosophie. Das transscendentale Elementar-Princip ist das Absolute, und zwar zuerst bloß als Idee. Weil aber die Vernunft aus dieser Idee allein nichts machen kann, indem wir sonst das zur Möglichkeit des Wissens absolut erforderliche Real-Princip auch als bloße Idee, also uns selbst und die Welt als auf eine Idee gegründet, ansehen, — also entweder in das absolute Nichts, oder in den abenteuerlichsten Platonismus zurück fallen würden; so blieb uns nichts übrig, als entweder Daseyn in der Bedeutung, wie wir selbst sind, ins Unendliche zu bezweifeln, oder die Idee des Absoluten, so weit sie theoretisch bestimmbar ist, auf das absolute Real-Princip zurück zu führen.

Aber wo blieb bey dieser Erklärung das Bewußtseyn? Es war von ihm anfangs nicht einmahl die Rede. Es durfte auch von ihm nicht die Rede seyn, weil wir das Wissen überhaupt verstehen lernen

wollten. Hätten wir da den Begriff des Bewußtseyns ins Spiel gezogen, um das Wissen überhaupt zu erklären, so hätten wir, wie es denn freylich gewöhnlich geschieht, das ganze System des Wissens verkehrt. Wir hätten vielleicht das vernünftige Wissen verstehen gelernt, so weit es vernünftig ist; aber alle Versuche, von diesem einen apodictischen Uebergang zum sinnlichen Wissen zu finden, das doch selbst in unsrer Natur älter als das vernünftige ist, wären dann vergeblich gewesen. Wir hätten dann müssen die Sinnlichkeit auf sich selbst beruhen lassen, wie die Vernunft, bloß als Vernunft gedacht, auf sich selbst beruht. Eine Vereinigung des sinnlichen und vernünftigen Wissens in Einem Ueberzeugungs-Princip wäre dann unmöglich geblieben, wie sie nach allen ältern Systemen unmöglich ist; und so wären wir da stehen geblieben, wo der Skepticismus bisher immer noch die Philosophie verschlang. Wir hätten dem Skeptiker durchaus keinen Grund angeben können, warum wir der Vernunft mehr trauen sollten, als der blinden Empfindung.

So weit ging Alles gut. Aber eine Philosophie, die nicht das Bewußtseyn erklären kann, ist keine Apo-

dictik. Was wir irgend nur denken und in Grundsätzen abhandeln, also nahmentlich die Apodictik selbst, ist nur im Bewußtseyn entweder Wissenschaft oder leerer Gedanke. Ohne Bewußtseyn wären wir nicht vernünftig. Ohne Bewußtseyn wüßten wir so wenig, daß wir sind, als daß wir wollen. Deßwegen konnten wir auch bey unsrer transscendentalen Speculation einer Art von Erklärung des Bewußtseyns nicht überhoben seyn. Aber mit eben dieser Erklärung entdeckte sich die schwache Seite der reinen Transscendental-Philosophie. Wir stellten mit dem Begriffe der Intelligenz dem absoluten Real-Princip das Ideal-Princip entgegen, aus dem alles Denken entspringt, sofern es dem Wissen entgegen steht. Nun wurde aber gefragt: „Worauf gründet sich das Ideal-Princip?“ Und die Antwort war: „Auf Nichts; eben deßwegen, weil es das Princip der Abstraction von allem Etwas ist.“ In der sinnlichen Wissenschaft ist kein Nichts. Aber das Denken fängt in dem reinen Gedanken, nach der transscendentalen Apodictik, mit Nichts an und ist eben dadurch theoretische Spontaneität. Durch das Ideal-Princip lassen wir alle Wirklichkeit fallen und fangen mit dem Möglichen,

d. i.: mit Zweifeln, von vorn an. Alles dies konnten wir nach der Idee des absoluten Real-Princips erklären, indem wir das Ideal-Princip als durch sich selbst gegeben voraus setzten. Aber wie konnte diese Voraussetzung aus dem Real-Princip entspringen? Die transscendentale Apodictik gestand die Unbegreiflichkeit des Denkens, sofern alles Denken durch den reinen Gedanken mit sich selbst anfängt. Sie brauchte sich dieses Geständnisses nicht zu schämen; denn alle Begreiflichkeit endigt im Unbegreiflichen. Auch Realität ist unbegreiflich. Aber wie die absolute Realität, auf die wir zur vollen Befriedigung der Vernunft alles Wissen zurück führen konnten, als letzter Grund überhaupt auch das Ideal-Princip begründen könne, blieb nicht nur unbegreiflich; es blieb auch widersinnig, d. i.: unsrer ganzen Vorstellungsart, sofern sie durch Realität bestimmt wird, widerstreitend. Denn was läßt sich aus dem Satze machen: „Die absolute Realität abstrahirt von sich selbst, indem sie sich selbst idealisch zur Nullität macht.“? Was könnten wir nicht weiter aus der Realität machen, wenn sie sich selbst zur Nullität machte! Etwas und Nichts, die

Endpuncte des Wissens, fallen dann zusammen, und mit ihnen Vernunft und Unvernunft, Sinn und Unsinn.

Nun wird immer klärer, wo es der transscendentalen Apodictik fehlt. Indem das Denken in rein-transscendentaler Bedeutung mit Nichts anfängt, ist Alles, was der Gedanke als Gedanke bedeutet, Nichts. Nichts ist also, rein-theoretisch bestimmt, auch das Bewußtseyn, denn das Bewußtseyn entspringt mit dem reinen Gedanken. Nichts ist endlich, rein-theoretisch bestimmt, selbst das Ich oder das einfache Ideal-Princip selbst; und so ist es auch in der Kantischen Vernunft-Kritik, im Abschnitte von den Paralogismen der reinen Vernunft, als ein Nichts aufgestellt.

Wenn das Ich pures Ideal-Princip und in sich Nichts ist, so ist auch jede Real-Bestimmung des Bewußtseyns, die nicht sinnlich von Perceptionen ausgeht, bloß eine eingebildete Real-Bestimmung, d. i.: Nichts; denn alle Realität in der Vorstellung ist sinnlichen Ursprungs. Eine Realität, die mit der Sinnlichkeit in absoluten Widerstreit träte, wäre dann ein Unding. Also, mit Einem Worte, alle moralische Bestimmungen des Bewußtseyns, sofern wir ihren Ur-

sprung in die höchste und reine Thätigkeit setzen, die wir mit dem Gedanken: „Ich will"; in Begriffe fassen, sind dann Träume. Soll der Gedanke: „Ich will"; mehr als Einbildung seyn, so muß das Ich durchaus als Etwas, und zwar als lebendige Kraft gedacht werden: denn wenn Ich will, so will kein anderes Wesen als Ich. Von Mir geht alle Wirkung aus. Ich strebe, die Natur mir zu unterwerfen. Und alle diese practischen Selbstbestimmungen, die dem Bewußtseyn so gewiß als die theoretischen zukommen, haben nach der rein-transscendentalen Analyse der Intelligenz keine Bedeutung.

Endigt nun gar die rein-transscendentale Speculation mit dem Spinozismus, so mag dieser immerhin nur negativ seyn; so bald er das Ich verschlingt, geht auch alle moralische Selbstbestimmung verloren. Der negative Spinozismus verschlingt aber nicht nur das Ich oder vernünftige Subject: er läßt nicht einmahl das thierische Subject stehen; denn er vernichtet das Subject überhaupt, indem er Subject und Object, die in der absoluten Reflexion getrennt werden, in verschiedene Bestimmungen Einer und derselben Realität auflöset, von der er denn

freylich behauptet, daß wir nichts von ihr und Alles nur durch sie und in ihr begreifen.

Wie aber? wenn wir nun fragen: „Woher denn die Ueberzeugung, daß ich so gewiß will, als ich bin und als überhaupt etwas ist?“

Wer diese Ueberzeugung nicht apodictisch in sich trägt, dessen practischer Skepticismus ist unwiderleglich. Es hat aber keine Noth mit dem vorgeblichen Mangel dieser Ueberzeugung; und wer sie zugesteht, der muß, wenn er philosophiren, also das Gefühl der Ueberzeugung, das zugleich theoretisch und practisch ist, auf ein Princip zurück führen will, dieses Princip nennen. Er muß also zuerst ein practisches Ueberzeugungs-Princip dem theoretischen entgegen stellen, und dann sagen, wie beyde vereinigt Eine Ueberzeugung bewirken; denn eine sich selbst widerstreitende Ueberzeugung zerstört alles vernünftige Wissen.

Hier ist noch nicht einmahl von Freyheit des Willens die Rede. Gesetzt auch, ein Grundtrieb, der Selbstliebe heißt, wäre das practische Ueberzeugungs-Princip; so setzt doch auch dieser Trieb das

Selbst voraus. Der Trieb ist mein Trieb. Er entdeckt sich im Bewußtseyn, wenn ich leide. Wird er befriedigt, so bin ich es, der erfreuet wird. Daß ich mir dies sagen und in Begriffen verdeutlichen kann, ist das Werk meiner Vernunft. Aber auch ehe ich es mir sagen konnte, fühlte ich Freude und Schmerz, und strebte nach jener, als Kind, bloß animalisch, also wirklich, wenn gleich ohne Bewußtseyn. Ich fühle also den Trieb, der Selbstliebe heißt, nicht sofern ich denke, aber zuverlässig, sofern ich bin. Woher nun diese Gewißheit? denn daß Zwey Mahl Zwey Vier macht, ist nicht gewisser, als daß ich Freude und Schmerz unterscheide, und in diesen Zuständen mein fühlendes Selbst, das der Freude nachhängt und dem Schmerze widerstrebt, so apodictisch anerkenne, wie Daseyn überhaupt.

Erkenne ich nun aber gar Freyheit in meinem Wollen an, so wird für mich alle practische Philosophie zu nichts, wenn ich nicht frey bin. Durch das Anerkennen der Freyheit wird das Ich, das in der Transscendental-Philosophie als leeres Ideal-Princip auftrat, unvermeidlich realisirt, und mit dem realisirten Ich nimmt die ganze Philosophie eine andere Gestalt an.

Um nicht in dieser practischen Gestalt die Philosophie zu einer Hypothese zu verkleinern, wollen wir nichts weniger als die Freyheit etwa wie ein Factum behaupten. Wir lassen die Realität der Freyheit noch ganz und gar dahin gestellt seyn. Aber der Idee der Freyheit bedürfen wir, um die denkbaren Bestimmungen des practischen Elementar-Princips zu übersehen. Das practische Elementar-Princip, d. i.: dasjenige, ohne dessen absolute Voraussetzung gar keine practische Philosophie gedacht werden, das aber eben deßwegen nur durch sich selbst verstanden werden kann und von jedem, wer auch nur den Nahmen der practischen Philosophie mit Vernunft ausspricht, durch sich selbst verstanden werden muß, heißt lebendige Kraft, d. i.: die Kategorie der Causalität, nicht mehr als leerer Regelbegriff bloß gedacht, sondern anerkannt als identisch mit dem Leben, das nur durch sich selbst verstanden wird.

Was ist lebendige Kraft? Die Frage sagt in der practischen Philosophie ungefähr dasselbe, was in der theoretischen die Frage sagt: „Was ist Realität?“ Wer beyde in Begriffen beantwortet haben will, für den gibt es keine Theorie und keine Praxis.

Das physische, wie das intellectuelle und moralische, Leben erhält sich nur durch einen Widerstreit von Kräften, die uns als das Band der Vereinigung zwischen Seele und Leib, als fortwährende Erregung von außen und als Widerstrebung von innen erscheinen. So urtheilt der Physiologe und der Psychologe. Die practische Apodictik darf aber, was sie mit der Physiologie und Psychologie behauptet, nicht so behaupten, als ob sie sich abhängig von diesen Wissenschaften machen wollte, die von ihr selbst abhängig sind. Sie darf also, so lange sie kein höchstes Princip aller Praxis aufgestellt hat, auch keine Absonderung der Bestrebungen versuchen. Nur um der absoluten Reflexion ihr Geschäft zu erleichtern, deutet sie vorläufig an, was sie sich nachher zu beweisen getrauet. Dahin gehört die Unterscheidung sinnlicher Bestrebungen oder Triebe von der vernünftigen Bestrebung, die vorzugsweise Wille heißt. Dahin gehört die Erscheinung der Thätigkeit, d. i.: des Resultats der Bestrebungen, sofern sie ihren Gegenstand wirklich überwinden und verändern. Dahin gehört die Nothwendigkeit eines Objects der Bestrebung. Dahin gehört endlich die sichtbare Verwandt-

schaft der theoretischen und practischen Philosophie durch das Bewußtseyn der Thätigkeit im Denken, die wir im vorigen Buche kaum nennen durften, weil wir der Philosophie überhaupt diese Selbstverläugnung schuldig waren.

Viertes Kapitel.

Vom practischen Real-Princip.

Vom Elementar-Princip einer Wissenschaft müssen wir ausgehen, um die Wissenschaft zuerst als möglich zu denken. So hängt die Möglichkeit der Transscendental-Philosophie von der Idee des Absoluten ab; so die Möglichkeit der practischen Philosophie vom unbedingten Anerkennen der lebendigen Kraft. Aber die Transscendental-Philosophie würde ins Unendliche skeptisch bleiben, wenn nicht die Idee des Absoluten durch das absolute Real-Princip apodictisch consolidirt würde. Die practische Philosophie wird zwar für sich bestehen, aber nie mit der transscendentalen vereinigt werden können, so lange sie beym Begriffe der lebendigen Kraft, der daraus entspringenden Bestrebung und deren Resultate, der Thätig-

keit, stehen bleibt, weil aus diesen Begriffen das Wissen, wozu immer Objecte gehören, so wenig hervor gelockt werden kann, wie, umgekehrt, Bestrebung und Thätigkeit aus dem Wissen.

Die practische Philosophie bedarf also eines Real-Princips, durch das sie sich selbst begründet und mit der theoretischen Philosophie vereinigt.

Aber ist denn mehr als Ein Real-Princip denkbar? Zuverlässig nicht, wenn wir, den Forderungen der Transscendental-Philosophie gemäß, das Wissen, rein-theoretisch durch sich selbst analysirt, bis zu Ende verfolgen. Aber in eben dieser rein-theoretischen Analyse kam der Begriff der Praxis gar nicht vor; und unser Streben und Thun sind uns doch völlig so gewiß wie unser Daseyn. Auf das unbedingte Anerkennen unsers Strebens und Thuns gründet sich der Begriff der Praxis überhaupt. Die Praxis können wir nun freylich nicht durch sich selbst analysiren; denn Analyse ist Theorie: aber wir können sie doch auch nicht aus transscendentalen Gründen wegdisputiren, gerade deßwegen nicht, weil der ganzen Transscendental-Philosophie der Begriff der Praxis fremd ist, also kein transscendentales Princip weder

für noch gegen die Praxis streitet. Also müssen wir entweder die Wahrheit unsrer Bestrebungen überhaupt bezweifeln und den Begriff der Praxis für schimärisch ansehen, oder wir müssen practisch die reine Transscendental-Philosophie für eine unvollendete Philosophie erklären: denn, so gewiß wir wissen, daß überhaupt etwas ist, eben so gewiß wissen wir, daß wir wollen; und der Grund dieses practischen Wissens kam in der reinen Wissenslehre oder Transscendental-Philosophie gar nicht vor. Also wird, wenn unser Wollen mehr als Einbildung ist, das absolute Real-Princip practisch noch auf eine ganz andere Art gedacht werden müssen, als es bloß transscendental, d. i.: als Wissens-Princip, gedacht wird.

Und wie sollen wir finden, wie denn wohl das absolute Real-Princip practisch gedacht und von neuem anerkannt werden muß? Gewiß nicht durch directe Demonstrationen. Aber durch indirecte Demonstrationen können wir uns auf den Punct der absoluten Besonnenheit erheben, wo wir mit uns selbst unmittelbar auszumachen haben, ob wir nahmentlich uns selbst zu bezweifeln ernstlich im Stande sind. Auch hier gilt, genau wie bey der theoretischen Entdeckung

des absoluten Real-Princips, keine syllogistische Lösung des Knotens. Er muß zerhauen werden; und was wir in unsern practischen Grundsätzen finden, ist nur die Methode des Zerhauens. Zur bequemen Uebersicht dieser Methode wollen wir sie, genau wie bey der Entdeckung des absoluten Real-Princips, wieder in schulgerechten Schlüssen darstellen.

Erster Schluß. Alle Bestrebung und Thätigkeit setzt, um beurtheilt zu werden, absolute Realität voraus weil ohne voraus gesetzte Realität überall nichts geurtheilt werden kann, wie die transscendentale Apodictik beweiset.

Nun sind in der absoluten Realität, so wie sie mit dem Wissen unmittelbar anerkannt und als der Grund aller Gründe in der Transscendental-Philosophie erwogen wird, die Bestrebung und Thätigkeit nicht enthalten.

Folglich muß entweder die Theorie mit der Praxis in einen absoluten Widerspruch gebracht und eben dadurch alle Philosophie vernichtet; oder zugestanden werden, daß durch practisches Wissen die Idee der absoluten Realität in ihrer apodictischen Bedeutung erweitert, oder, was dasselbe sagt, daß die absolute

Realität, die immer Eine und dieselbe bleibt, auch practisch anerkannt werden muß, wenn gleich anders, als sie theoretisch anerkannt wird. *)

*) Hier ist wieder eine gute Veranlassung, das πρῶτον ψεῦδος der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte zu bemerken. Der wundersame Criticismus dieser Lehre will dem Streite über die Realität dadurch entgehen, daß er schlechthin mit dem Thun anfängt; jeden, der das Dogma: „Das Ich ist sein eignes Product;" bezweifelt, einen Dogmatiker nennt, dessen Augen mit Schuppen bedeckt sind; und jeden, der gar jenes Dogma nicht faßt, für absolut-unfähig zur Philosophie erklärt. — Nun kommt aber erstens in der ganzen Wissenschaftslehre kein Beweis für das Dogma vor, auf dem die ganze Lehre ruht; denn die leere Demonstration aus der Formel: A ist A; ist nicht einmahl ein Schatten von wahrem Beweisen. Zweytens kann auch kein solcher Beweis jemahls gefunden werden, weil er schon im Begriffe sich selbst widerspricht; denn der Begriff eines Beweises ist und bleibt theoretisch, und ohne voraus gesetzte Realität nicht einmahl denkbar. Eben so ist Thätigkeit ohne voraus gesetzte Realität nicht denkbar. Also wäre der Criticismus der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte eine undenkbare Demonstration des Undenkbaren. Das soll sie denn doch wohl im Ernste nicht seyn?

Zweyter Schluß. Die absolute Realität lös'te sich selbst auf eine theoretisch-unbegreifliche Art in Subject und Object auf, und zwar durch absolute Reflexion, die theoretisch eben so unbegreiflich blieb.

Nun sind Bestrebung und Thätigkeit ohne Trennung des strebenden Subjects von einem widerstrebenden Objecte nicht nur unbegreiflich, sondern sie sind überhaupt nur dadurch denkbar, daß das Subject als lebend, als in sich selbst reell, und so als der Grund der Bestrebung gedacht, und den Objecten, von denen allen die Bestrebung nicht ausgeht, entgegen gesetzt wird.

Also ist entweder alle Praxis, Bestrebung und Thätigkeit, die wir uns zueignen, nicht unser, also in practischer Bedeutung Nichts, oder dem strebenden Subjecte kommt practisch eine eigne Realität zu; durch die es von Allem, was es irgend als Object anerkennt, practisch getrennt ist.

Dritter Schluß. Das theoretische Subject lös'te sich weiter, im Gegensatze mit den Objecten, in ein Real- und Ideal-Princip auf, indem es als Princip des vernünftigen Wissens das Ich oder

den logischen Singular auf sich bezog und dadurch, wieder auf eine theoretisch-unbegreifliche Art, die Wissenschaft des Denkens begründete, ohne darüber das leere Denken mit dem Wissen zu verwechseln, und dadurch, als einfaches Subject, zum Real-Princip zu werden.

Nun ist es aber für alle practische Wissenschaft nothwendig, daß das strebende Subject für sich reell gedacht werde, weil es als das Princip desjenigen gedacht wird, was in der Bestrebung eigentlich Bestrebung und nicht Hinderniß ist, das von den Objecten ausgeht.

Folglich ist entweder unsre ganze Praxis, und mit ihr aller Werth, den wir uns als selbstständige Wesen in uns selbst erwerben können, im Grunde Nichts, oder das strebende Subject ist selbst der reelle Grund seines Strebens und seiner Thätigkeit, das heißt: es ist practisches Individuum, und Individualität ist die practische Realität in bloß subjectiver Bedeutung, durch die auch das denkende Subject oder Ich in sich selbst realisirt ist.

Erläuterung. Wer nur in den Schranken des schlichten Menschenverstandes zu räsonniren ge-

wohnt ist, dem muß es fast abenteuerlich vorkommen, daß der Philosoph theoretisch sich selbst verläugnet, um sich durch eine practische Demonstration wiederzu-bekennen. Es ist uns so natürlich, das Ich überall an die Spitze unsrer Urtheile zu stellen und die Realität unser selbst als etwas, das sich ganz und gar von selbst versteht, bey allen Demonstrationen voraus zu setzen, daß eine Philosophie, die sich eben diese Voraussetzung erlaubt, sogleich auf Proselyten rechnen kann, selbst wenn sie mit den Schlüssen, die sie aus ihren Voraussetzungen zieht, noch so tief ins Abenteuerliche fallen sollte. Wer aber eben so wenig das Princip seiner Demonsttationen vom schlichten Menschenverstande geschenkt verlangt, als er durch leere Formular-Demonstrationen befriedigt wird, der zeigt gerade dadurch eine philosophische Beharrlichkeit, daß er sein Ich gelassen in die Tiefe der reinen Transscendental-Philosophie versinken sieht. Es ist eben durch dieses Ich selbst schon dafür gesorgt, daß es nicht untergehn kann, ohne sich wiederzuerheben.

Aber ist denn nun durch unsre practische Demonstration unser Selbst in der That gegen den Skepticismus gesichert? Und tritt nicht durch eben diese De-

monstration die practische Apodictik mit der transscendentalen in einen Widerspruch?

Die erste dieser Fragen ist bald beantwortet. Wer zur Beendigung des Streits über Realitäten directe Demonstration verlangt, der ist durch kein mögliches Argument zu befriedigen. Die transscendentale Apodictik beweiset nur, daß mit einem solchen Skeptiker gar kein Räsonniren ist. Wer in unsern apodictischen Demonstrationen das Princip der Apodixis in der Demonstration als einer logisch = richtigen Verkettung von Sätzen sucht, der verdreht in Gedanken unsre indirecte Demonstration zu einer directen, dergleichen er z. B. aus der Mathematik kennt. Mit ihm können wir auch nicht forträsonniren. Wer aber erstens von der apodictischen Unzulänglichkeit aller Formeln und logischen Combinationen, und zweytens eben dadurch von der Unmöglichkeit aller und jeder Metaphysik, d. i.: Demonstration der Realität aus Grundsätzen, überzeugt ist, der kann bey unsrer practischen Real = Demonstration nicht mehr Anstoß nehmen, als bey der theoretischen. Beyde Demonstrationen sind, eben darum, weil sie bloß indirect sind, auch bloß disjunctiv. Sie treiben den Skeptiker

in ein Dilemma, wo wir es gänzlich ihm überlassen, auf welche Seite er treten will. Kein Argument in der Welt ist zureichend, ihn apodictisch in Grundsätzen rechts oder links zu stoßen. Will er nun theoretisch die absolute Realität überhaupt, oder practisch die Individualität, d. i.: die Realität seiner selbst, bezweifeln, so nehmen wir von ihm Abschied. Er zweifle nach Herzenslust. Aber die Lust, gegen uns zu disputiren, muß er sich vergehen lassen; denn ihm zu beweisen, daß er mit dem Anfange der Disputation sogleich auf unsre Seite tritt, weil er sonst über Nichts disputirt, sind unsre indirecten Schlüsse zureichend.

Das Ich, als denkend-practisches Real-Princip anerkannt, ist also nichts weniger als ein metaphysisches Wesen oder eine einfache Substanz. Wir dürfen nicht fragen: „Was ist denn nun eigentlich das Ich?" denn diese Frage ist pur-theoretisch; und in theoretischer Bedeutung ist das Ich Nichts. So wie wir theoretisch sagen: „Die absolute Realität erkennt sich selbst an;" so dürfen wir uns practisch ausdrücken: „Die Individualität erkennt sich selbst an;" d. i.

„Ich bin.“ Unser Seyn ist mit dem Fragen nach diesem Seyn Eins und Dasselbe.

Indem wir aber die Wahrheit: „Ich bin“; in Begriffe fassen, hört sie schon auf, rein- und unmittelbar-practische Wahrheit zu seyn. Da entspringt sie aus der Abstraction. Durch eine natürliche Selbsttäuschung setzen wir dann, indem wir durch Abstraction die Objecte in Gedanken aufheben, uns an ihre Stelle, und das Ich kommt als Object zum Vorscheine. Und doch könnten wir ohne diese Selbsttäuschung den Begriff des Ich in der Bedeutung nicht finden, wie wir über das Ich Fragen aufwerfen: denn indem wir nicht bloß von Uns überzeugt sind, sondern denkend sagen: Das Ich; haben wir unvermeidlich, wie schon der grammaticalische Artikel anzeigt, ein Object in Gedanken. Und so ist ohne objective Selbsttäuschung zwar vernünftige Praxis, aber keine practische Philosophie möglich; denn wo wir urtheilen wollen, müssen wir über Etwas urtheilen.

Wer die objective Selbsttäuschung, ohne die keine practische Philosophie möglich ist, für einen Grund hält, auch die practische Philosophie für eine Selbsttäuschung zu erklären, verwechselt diese Philosophie

mit einer vermeintlichen Metaphysik. Schon der Begriff der Selbsttäuschung setzt die unbezweifelte Realität des Selbst voraus; und mehr wird zur Möglichkeit der practischen Philosophie gar nicht verlangt. Der Metaphysiker, der das Selbst unter dem Nahmen: Seele, zum Objecte seiner Beurtheilung macht, mag seine Sache selbst vertheidigen.

Absolute Selbstkenntniß, d. i.: Kenntniß des Ich, sofern es als reines Ich sich selbst denkt, ist eine idealische Aufgabe, die bey dem ersten Versuche, sie zu realisiren, schon sich selbst widerspricht. Alle unsre Selbstkenntniß ist, wie wir bald weiter sehen werden, sinnlich, und muß sinnlich seyn, wenn Theorie und Praxis in Einem Bewußtseyn vereinigt seyn sollen. Gerade diese sinnliche Selbstkenntniß, und keine andere, wird auch erfordert, damit wir über unsre Pflicht in wirklichen Fällen urtheilen und, was sinnlich in uns ist, unserm wahren Selbst unterwerfen können. Auch dabey wird unser wahres Selbst immer als unerkennbar voraus gesetzt. Der Grund dieser Voraussetzung ist eben das Indemonstrable, das unbedingt zugegeben werden muß, wenn practische Philosophie vernünftig-denkbar seyn soll; es ist das Ich

selbst, das als practische Realität sich selbst behauptet, ohne sich theoretisch zu seinem eignen Objecte zu machen. Diese practische und ewig unergründliche Selbstbehauptung verliert nicht das Geringste dadurch, daß wir, um eine Theorie der Praxis aufzustellen, unvermeidlich das gefährlich scheinende Mittel der Selbsttäuschung wählen und das Ich als ein Object beurtheilen müssen. Diese objective Selbsttäuschung ist ganz unschuldig, voraus gesetzt, daß wir sie für das, was sie ist, erkannt haben. Wir setzen das Ich, als Object, sich selbst, sofern es als Subject gedacht wird, freylich nur in Gedanken, entgegen; aber wir bilden uns eben deßwegen auch nicht ein, daß das Ich sich selbst als ein Object erkennete. Alles, was wir im Fortgange der practischen Speculation behaupten, lehrt uns das Ich, als reines Ich, durchaus nicht näher kennen. Deßwegen beurtheilen wir auch practisch eigentlich nie das Ich. Wir beurtheilen Handlungen, sofern sie zugleich Vorstellungen sind. Daß die practischen Vorstellungen wirklich practisch sind, d. i.: von der Thätigkeit unsers wahren Selbst ausgehen, erkennen wir durchaus nicht. Wir behaupten es bloß practisch, indem wir uns selbst behaupten.

Aber wenn wir nun, von uns selbst durch uns selbst überzeugt, die zweyte Frage beantworten wollen, die unsern practischen Schlüssen im Wege zu stehen scheint, so reicht eine bloß practische Antwort nicht hin. Die Frage war: Steht nicht die Real-Bestimmung des Ich mit der transscendentalen Apodictik in einem offenbaren Widerspruche? Kann das Ich zugleich selbstständige Realität seyn und sich doch mit Allem, dem es entgegen wirkt, in Eine Realität verlieren?

Wir stehen hier auf dem Puncte, wo durch eine letzte Entscheidung die Theorie mit der Praxis und die Praxis mit der Theorie begründet, oder alles Wissen und Thun, ungeachtet aller unsrer indirecten Demonstrationen, doch noch zuletzt dem Skepticismus Preis gegeben werden muß. Die Untersuchung verlangt einen besondern Abschnitt.

Fünftes Kapitel.

Von der Einheit der Theorie und Praxis, oder von der absoluten Virtualität.

Weder theoretisch noch practisch läßt sich entscheiden, ob nicht Theorie und Praxis einander widersprechen. Wollen wir die Entscheidung nach dem absoluten Real-Princip versuchen, so wie dieses Princip durch die transscendentale Apodictik gefunden wird, so geht das Ich in reeller Bedeutung rein verloren, und die Hoffnung, es mit den Objecten zu vereinigen, ohne es zu verlieren, wird im eigentlichen Verstande zu Nichts. Wollen wir practisch argumentiren, so gewinnen wir durch das Princip der Bündigkeit aller practischen Schlüsse doch nie etwas mehr, als eben dieses Princip, das ist: die Individualität, von der nur die Praxis ausgeht. Von dem Ich zu den Objecten ist so wenig ein demonstrativer Uebergang möglich, als von den Objecten zu dem Ich. Wer die Philosophie als reine Theorie behandelt, wird, wenn er anders consequent denkt, unvermeidlich Spinozist. Wer, umgekehrt, die gesammte Philosophie bloß prac-

tisch behandelt, der findet, wenn er anders nicht völlig grundlose Machtsprüche für Beweise gelten lassen will, in Ewigkeit keine reine Theorie. Ihm bleibt nichts übrig als ein willkührlicher Idealismus.

Also: Wenn Theorie und Praxis philosophisch zu retten sind, so müssen sie durch einander wechselseitig gerettet werden. Es muß gezeigt werden, daß kein Wissen möglich ist ohne Wollen, so wie, umgekehrt, kein Wollen möglich ist ohne Wissen. Es muß gezeigt werden, daß weder Praxis noch Wissenschaft anders denkbar sind als unter der Bedingung Einer absoluten Realität, daß aber die Eine absolute Realität der practischen Selbstständigkeit des Ich so wenig widerspricht, daß vielmehr jene nur durch diese, ihrem wahren Gehalte nach, anerkannt und gedacht wird. Um bis dahin zu kommen, mußten wir in der transscendentalen Apodictik die reine Theorie, und in den ersten Kapiteln der practischen Apodictik die reine Praxis bestimmen. Von jetzt an aber würden wir uns unser Geschäft nicht nur ohne Noth erschweren, wenn wir die Praxis bloß aus sich selbst zu analysiren fortfahren wollten. Eine solche Analyse widerspräche in der That sich selbst: denn practische Philosophie ist ja

Theorie der Praxis; und nur um zu zeigen, wie die Praxis durch sich selbst gefunden werden muß, bedurfte es der ersten vier Kapitel unsrer practischen Apodictik.

Als sinnlich-denkende Wesen nähern wir uns der Wahrheit immer durch Begriffe. Wir fragen also, um den Vereinigungspunct der Theorie und Praxis zu finden: Ist unser Verstand nicht im Besitze eines Begriffes, der so gewiß, als wir selbst sind, eine Real-Bedeutung hat, ohne die wir so wenig Realität überhaupt, als besonders unsre Individualität zu denken vermögen?

Wir haben nicht nöthig, in der Irre herum zu gehen, um den Begriff, der hier gemeint ist, zu finden. Wir haben ihn schon gefunden, als wir versuchten, unter Praxis überhaupt etwas zu denken. Es ist der Begriff der lebendigen Kraft.

Was ist Kraft überhaupt? Noch ist niemand im Stande gewesen, es zu sagen; denn sein im Stande seyn wäre ja nur durch Voraussetzung einer Kraft möglich. Kein Bericht aber kann kläglicher lauten, als den die transscendentale Logik von der Bedeutung dieses merkwürdigsten aller Real-Begriffe

abstattet. Daß der Begriff der Kraft in seiner Anwendung immer zusammen fällt mit dem Regelbegriffe der Ursache, ist nicht zu bezweifeln. Wer aber mit dem Regelbegriffe der Ursache die Bedeutung der Kraft als eine leere Kategorie gefunden zu haben vermeint, der muß, als consequenter Denker, auch seine moralische Kraft, auf deren Real-Bedeutung seine ganze Personalität beruht, als eine leere Kategorie denken können; ein Talent, um das ihn vermuthlich niemand beneiden wird. Auch kann kein System, das in irgend einer Bedeutung practisch seyn will, den Begriff der Kraft als einen Real-Begriff, weder zu seiner Begründung noch zu seiner Ausführung, entbehren. *)

*) Man würde dem Kantischen Systeme großes Unrecht thun, wenn man ihm Schuld gäbe, Kraft überhaupt zur bloßen Kategorie herab gesetzt zu haben. Wo bliebe dann, wenn dies wäre, die ganze Kantische Metaphysik der Sitten? Aber gestehen muß man, daß die practischen Bestimmungen des Begriffs der Kraft, zu denen vorzüglich die Freyheit gehört, im Kantischen Systeme nirgends auf eine, nur irgend befriedigende, Art erläutert und mit der leeren Formal-Bedeutung des Denkbegriffs der Ursache wissenschaftlich zusammen geknüpft

Alle Versuche, das Wesen der Kraft durch Begriffe zu erklären, sind eitel. Wir können Kraft überhaupt nicht anders erklären, als durch eine ewige Voraussetzung, die, genau wie die Realität, nur durch sich selbst verstanden wird. Wir können nichts Höheres denken als Kräfte. Der Begriff einer Grundkraft fällt so wohl mit der theoretisch-absoluten Realität, als mit der practischen Selbstthätigkeit apodictisch zusammen. Wir konnten ihn in der theoretischen Philosophie als Begriff umgehen; und eben dadurch, daß wir ihn umgingen, fanden wir eine reine Theorie. Aber ohne die Real-Bedeutung, die diesem Begriffe zum Grunde liegt, konnten wir nichts; denn wir selbst wären ohne sie nichts. Die wissenschaftliche Selbstverläugnung, kraft deren wir das Wissen aus sich selbst zu analysiren im Stande waren, war nur, wie wir uns ausdrücken, Wirkung der Kraft des Denkens. Und so liegt dem Wissen,

sind. Deßwegen steht denn auch im Kantischen Systeme die practische Philosophie ganz verlassen da; und was ihr Fundament ist, ob ein Factum des Bewußtseyns, oder was sonst, darüber läßt sich nach Kantischen Principien ins Unendliche disputiren.

wie dem Denken und Wollen, Kraft zum Grunde, die mit der absoluten Realität zusammen fällt, und nur von dem für einen leeren Begriff gehalten werden kann, wer sich selbst für einen leeren Begriff zu halten geneigt ist.

Mag aber der Begriff der Kraft immerhin für die Theorie so wichtig seyn, wie für die vernünftige Praxis; er ist, sofern er mehr als die leere Kategorie der Ursache bedeutet, doch immer ursprünglich ein practischer Begriff. Aus den Begriffen der Realität und Wissenschaft geht er nicht hervor. Den Begriff der Ursache bloß logisch zu verstehen, wird reelle Kraft nicht weiter voraus gesetzt, als in so fern sie zum Denken überhaupt voraus gesetzt wird. Soll also der Begriff einer Naturkraft im Gegensatze mit der Seelenkraft eine Real-Bedeutung haben, so werden wir auch diese Bedeutung nicht theoretisch suchen müssen. Wollten wir sie aber gar, wie es gewöhnlich geschieht, empirisch suchen, so fänden wir, wie David Hume, statt ihrer, das Nichts: denn es ist gewiß genug, daß wir bey aller Beurtheilung der Naturbegebenheiten Naturkräfte voraus setzen, aber nie etwas anderes als Begebenheiten wahrnehmen.

Sofern nun der Begriff der Kraft, als Real-Begriff, ursprünglich practisch ist, ist seine Quelle die Individualität, aus der alle Praxis entspringt. Die Individualität, als Princip einer Mehrheit von Kräften gedacht, nennen wir Seele. Wir theilen, sofern wir selbst Seelen sind, der Seele überhaupt eine Mehrheit von Kräften psychologisch zu, das heißt: wir reduciren die Verschiedenheit der Vorstellungen, practisch gedacht, unter gewisse Classen-Begriffe. In dieser Reduction ist aber so viel Willkührliches, daß es fast eben so viel verschiedene Tabellen für die Seelenkräfte, als verschiedene Systeme, und selbst als verschiedene Sprachen gibt. Ganz unbrauchbar für die höhere Philosophie sind vollends die Unterscheidungen zwischen obern und untern Kräften der Seele. Ueberhaupt ist es die alte psychologische Theorie der Seelenkräfte, was die Untersuchungen der höhern Philosophie am meisten erschwert. Vorgefaßte Meinungen von Erkenntnißkräften und Begehrungskräften, oder, wie man jetzt lieber spricht, Vermögen, begleiten uns überall. Statt zu untersuchen, wie man denn zu der Anerkennung dieser Verschiedenheit von Seelenkräften

gekommen ist, untersucht man nach Voraussetzung dieser Verschiedenheit von Seelenkräften, wie der Mensch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen kann; als ob nicht schon Erkenntniß der Wahrheit dazu gehörte, wenn der Mensch über seine Seelenkräfte philosophiren will.

Es thut Noth, auf diese Verkehrung der Philosophie auf alle Art aufmerksam zu machen; denn so lange sie dauert, ist an keine Apodictik zu denken. Die Apodictik fängt nicht mit Eintheilungen der Seelenkräfte an. Sie kann im ganzen Laufe der logischen und transscendentalen Untersuchungen nicht einmahl den Begriff einer Seelenkraft finden. Die logische Apodictik entwickelt bloß das Denken, sofern es Synthesis und Analysis ist. Die transscendentale Apodictik entwickelt das Wissen. Bey der Entwickelung des Wissens fanden sich sogleich die absolute Reflexion und Determination ein. Beyde vereinigt nannten wir absolute Urtheilskraft, aber einzig und allein, um von dem, was gemeint war, sprechen zu können. Die absolute Urtheilskraft wurde so wenig als eine Seelenkraft behandelt, daß vielmehr der transscendentale Begriff der

Seele selbst, d. i.: der Begriff des erkennenden Subjects, sich nicht einmahl als absoluter Real-Begriff erhalten konnte und im negativen Spinozismus verloren ging. Nicht eher als jetzt, da wir practisch philosophiren, kann auch von der absoluten Urtheilskraft als einer Seelenkraft die Rede seyn. Practisch haben wir die Realität des Ich anerkannt. In diesem Anerkennen liegt die ganze Real-Bedeutung des Begriffs der Kraft überhaupt. Was nun aus den beliebten Seelenkräften werden wird, deren Princip, sofern sie Seelenkräfte, und nicht Naturkräfte sind, einzig und allein die Individualität ist, wollen wir abwarten.

Es läßt sich nicht anders erwarten, als daß es die practische Bestimmung der absoluten Urtheilskraft seyn wird, was wir als den Schlüssel zum Innersten der Philosophie auf jedem andern Wege vergebens suchen. Zum practischen Verständnisse der absoluten Urtheilskraft kommen uns die bekannten Wörter: Naturkraft und Seelenkraft, vortrefflich zu Statten.

Naturkraft in physikalischer Bedeutung ist Kraft der Materie, sofern diese bloß sinnlich, d. i.: in

unsrer Perception, existirt. Sie ist reell, wie unsre sinnlichen Vorstellungen reell sind; nicht in sich, sondern bloß als Relation, d. i.: durch nothwendige Beziehung auf das Absolute. Naturkräfte in der physikalischen Bedeutung berechnen, zertheilen und combiniren wir, entweder mechanisch, nach den Gesetzen des Raums und der Zeit, oder chemisch, nach den Gesetzen der so genannten Verwandtschaft, die nichts anderes ist als Cohäsion in unendlich mannigfaltigen Modificationen. Die Summen der sinnlichen Vorstellungen unter der Bedingung aller Gesetze der Sinnlichkeit ist relative Materie. Diese relative Materie beurtheilen wir nach den Regelbegriffen der Ursache und Wirkung so, daß wir jeder Naturbegebenheit eine Ursache in Gedanken voraus setzen. So lange wir nun bloß theoretisch urtheilen, ist die relative Naturkraft nichts anderes als eben die gedachte Ursache, die im Grunde dem Verstande angehört, und nicht der Natur. Kein vernünftiger Physiker rechnet auch darauf, mechanisch oder chemisch jemahls eine Naturkraft zu entdecken. Er entdeckt Naturbegebenheiten. Die Kraft setzt er immer = x voraus. Er benennt sie mit verschiedenen Nahmen; aber alle diese Nahmen bedeuten

doch nichts als Summation der Naturbegebenheiten unter ein Princip der Einheit. So kann sich die Physik ins Unendliche erweitern, ohne den Begriff einer absoluten Kraft nur zu berühren. Aber die Physik will doch auch als Wissenschaft überhaupt begründet seyn. Nun ist Begründung immer nur durch das Absolute möglich. Also bedarf es einer neuen Untersuchung, um den Begriff einer Naturkraft bis zur absoluten Realität zu verfolgen, wo er denn wohl etwas ganz Anderes seyn möchte als eine durch Kategorien gedachte Naturbegebenheit. *)

Eben dies gilt vom Begriffe der Seelenkraft. Er läßt sich psychologisch hin und her bestimmen, ohne daß wir dadurch seiner letzten Bestimmung nach dem absoluten Real-Princip näher rücken.

*) Selbst die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Kant, so ein bewundernswürdiges Geschenk für die Wissenschaft sie sind, leisten nicht, was hier gemeint ist. Sie demonstriren die unveränderliche Natur der Materie, sofern diese Factum ist, aus der Form des sinnlichen Erkenntnißvermögens, also, nach dem Kantischen Systeme, a priori. Dadurch gibt sie uns ganz neue Aufschlüsse über die höhern Naturgesetze, die man sonst

Also ist es nicht eine Naturkraft in physikalischer, nicht eine Seelenkraft in psychologischer Bedeutung, was wir zur practischen Bestimmung der absoluten Urtheilskraft gebrauchen können. Hier wird nach dem gefragt, was allen physikalisch gedachten Naturkräften außer uns, und was allen Seelenkräften in uns zum Grunde liegt, wenn nicht beyde sich auf Nichts gründen sollen. Und nun können wir, ohne Gefahr einer beschwerlichen Mißdeutung, den höchsten und letzten Satz der Apodictik aufstellen. Die Syllogistik mag uns dazu noch ein Mahl das Vehikel der Schlußform leihen. Vorher nur noch eine Bemerkung. Wenn der Begriff der Kraft überhaupt eine Real-Bedeutung hat, und wenn diese Real-Bedeutung auf dem practischen Anerkennen der Individualität durch sich selbst beruht, so muß

nur auf Experimente gründen zu können glaubte. Aber was denn nun Naturkraft in Beziehung auf das Absolute, und nahmentlich im Gegensatze mit der Seelenkraft ist, die wir Willen nennen und die als freyer Wille dem practischen Theile des Kantischen Systems zum Grunde liegt, kann durch keine Demonstration der formalen Naturgesetze erläutert werden; denn bey diesen wird die reelle Naturkraft = x voraus gesetzt.

auch die absolute Urtheilskraft entweder keine Kraft seyn, oder, sofern sie Kraft ist, practisch mit der Individualität anerkannt werden. Das meinen wir auch, wenn wir behaupten, daß Wir urtheilen. Nun ist aber der Begriff der absoluten Urtheilskraft, sofern er rein = theoretisch ist, dem bloß practisch anerkannten Ich widersprechend; denn die absolute Urtheilskraft erkennt als absolute Reflexion ein Object zugleich mit dem Subjecte an und hebt durch die Reduction beyder auf Eine Realität die Selbstständigkeit des Individui völlig auf. Hier bleibt uns nichts übrig, als: entweder zu behaupten, daß die absolute Urtheilskraft in keiner Bedeutung dem Individuo zukommt, d. h.: daß Wir nicht urtheilen, während wir doch urtheilen; oder es muß gezeigt werden, daß die practische Realität des Individui zugleich mit der absoluten Realität überhaupt anerkannt wird durch Eine und dieselbe absolute Urtheilskraft.

Erster Schluß. Wenn die Individualität durch sich selbst als Princip einer lebendigen Kraft anerkannt wird, so wird sie nur unter der Bedingung eines Widerstandes anerkannt, dessen Real = Bedeutung mit der Kraft practisch gegeben ist und eben so wenig wie die Kraft durch Begriffe mitgetheilt werden kann.

Nun ist eine sich selbst widerstehende Kraft ein Nichts, indem die Kraft sich nur in so fern als Kraft entdeckt, wie sie dem Widerstande entgegen wirkt.

Also muß entweder behauptet werden, daß die practische Realität sich selbst widersteht, d. h.: noch ein Mahl Nichts ist; oder es muß zugestanden werden, daß die Anerkennung unsrer practischen Realität mit der Anerkennung eines Widerstandes außer uns identisch ist.

Zweyter Schluß. Wenn die Anerkennung unsrer practischen Realität mit der Anerkennung eines Widerstandes identisch ist, so ist das identische Anerkennen der Kraft unser selbst mit dem Widerstande, den wir als außer uns setzen, practisch-absolute Unterscheidung der Kraft von dem Widerstande und des Widerstandes von der Kraft.

Nun mußten wir als absolute Unterscheidungskraft in der Transscendental-Philosophie die absolute Urtheilskraft anerkennen, um Wissen überhaupt als möglich zu finden; und zwar mußten wir sie so anerkennen, sofern sie als absolute Reflexion alles Wissen abhängig macht von der Wechselbestimmung des Subjects und Objects.

Also ist die absolute Urtheilskraft zugleich Real- und Individual-Princip, d. h.: sie ist das gesuchte Princip der Einheit aller Theorie und Praxis.

Dritter Schluß. Indem wir durch absolute Urtheilskraft theoretisch eine absolute Realität, die sich selbst in Subject und Object zerlegt, practisch aber eine Individualität anerkennen, die das Subject von den Objecten scheidet; so kann diese doppelte Anerkennung des Fundaments der Theorie und der Praxis sich selbst nicht wieder aufheben.

Nun würde sie sich aber aufheben und einen unendlichen Widerspruch mit sich selbst nach sich ziehen, wenn die absolute Realität, die theoretisch durch kein einziges Prädicat bestimmbar ist, practisch nicht durch das einzige Prädicat bestimmt würde, das den Grund aller Praxis selbst bezeichnet.

Also sind entweder Theorie und Praxis, und mit ihnen Realität und Individualität, in unendlichem Widerspruche, und die Praxis, deren Theorie practische Philosophie heißt, ist im Grunde Nichts, oder beyde vereinigen sich durch absolute Urtheilskraft in Eine Realität, die nur practisch, d. i.: durch

Kraft und Widerstand, Realität überhaupt, also, um es mit Einem Worte zu sagen, Virtualität ist.

Erläuterung. So hätten wir denn endlich den Begriff gefunden, mit dessen Bedeutung alle Philosophie stehen oder fallen muß. Es könnte deßwegen auch unsrer Apodictik nichts weniger zur Empfehlung gereichen, als wenn sie diesen Begriff zum ersten Mahle aufstellte. Nur die Art, wie sie ihn aufstellt, unterscheidet sich von den frühern Behandlungen eben dieses, gewöhnlich nur dunkel gedachten und hinter Umschreibungen versteckten, Begriffs. Freylich aber ist es die Art der Behandlung dieses Begriffs, was wir, mit andern Worten, Begründung der Philosophie nennen.

Der Begriff der Virtualität liegt so tief und so fest, daß man seine Bedeutung um so inniger faßt, je mehr man versucht, sie sich selbst abzustreiten. Man darf nur vertraut mit dem Begriffe werden, um seine Bedeutung nie zu bezweifeln. Wo wir irgend nur ein metaphysisches oder transscendentales System entdecken, da liegt dieser Begriff aller Begriffe jeder Demonstration zum Grunde, die sich nicht in den logischen Dialelus verliert. Die Theorie dieses Begriffs, d. i.: die

Philosophie, kann aber nie zu Stande kommen, so lange man bloß theoretisch argumentirt: denn die Theorie findet wohl Ursachen, deren Reihe sie in der Zeit bis ins Unendliche suchen oder auch mit dem Begriffe einer letzten Ursache in Gedanken fixiren kann; aber die Real-Bedeutung der Kraft findet sie nicht, denn die ist durchaus practisch und kann nicht anders als durch sich selbst anerkannt werden mit der Praxis. Eben so wenig aber kann der Begriff der Virtualität erreicht werden, wenn man bloß practisch argumentirt: denn das practische Real-Princip setzt, um als Real-Princip auch nur gedacht zu werden, den rein-theoretischen Begriff der Realität schon voraus. Ein System, das diese Voraussetzung überspringt und die Realität idealistisch aus dem Ich demonstriren will, versteckt durch seine Demonstrationen nur seine absolute Grundlosigkeit; denn die apodictische Behauptung des selbstständigen Ich als eines Princips des Wissens findet nicht eher Statt, als bis der Begriff des Wissens durch sich selbst an die Realität geknüpft ist, ohne die er Nichts bedeutet; und in dieser Verknüpfung ist das Ich, als Subject, nicht nothwendiger als das entgegen stehende Object. Nicht eher,

als bis man die absolute Realität für sich gefunden und den negativen Spinozismus der reinen Transscendental-Philosophie verstanden hat, tritt durch Verbindung der Theorie mit der Praxis die Idee der Virtualität in ihrer ehrwürdigen Klarheit hervor.

Was diese Idee verdunkelt, so lange man noch nicht vertraut mit ihr ist, ist theils eine verkehrt-sinnliche, theils eine vermeintlich-metaphysische Vorstellungsart.

Die verkehrt-sinnliche Vorstellungsart ist eine Reaction der Phantasie, die den Grund der relativen Realität der sinnlichen Vorstellungen in der sinnlichen Vorstellung selbst sucht. Wir nennen gewöhnlich die Objecte in der Sphäre des äußern Sinnes Dinge. Nun setzen wir gewöhnlich das Merkmahl der Realität dieser sinnlichen Dinge in ihre sinnlichen Prädicate. Zur Realität rechnen wir dann die Materie und die Form der Dinge; denn nach diesen urtheilen wir sinnlich, was ein Ding ist oder nicht ist. Wer nun in dieser Vorstellungsart so ganz lebt und webt, daß er nur von ihr ausgehen kann, der wird sich freylich zur Idee der Virtualität nicht hinauf phantasiren; denn mit

dieser Idee verschwindet aller Unterschied zwischen Materie und Form.

Sucht man sich nun der verkehrt-sinnlichen Vorstellungsart zu entschlagen, so verirrt man sich gewöhnlich zu einer vermeintlich-metaphysischen, die das Uebel, wo möglich, noch verschlimmert. Man will durch Vernunft sich über die Sinnlichkeit erheben, um die Realität rein zu fassen. Nun liefert die speculirende Vernunft, wenn sie die Sinnlichkeit verläßt, nichts als das reine Nichts. Diesem zu entgehen, schiebt man den sinnlichen Dingen eine Mehrheit von metaphysischen Dingen unter, setzt Dinge an sich, und stattet sie als Monaden mit Kräften aus. Nun kann aber die so gedachte Monas nicht aus sich selbst hinaus. Also bleibt, um einen Real-Nexus der Kräfte zu denken, keine vernünftige Ausflucht übrig als ein System der occasionellen Ursachen, nach Cartesius, oder der prästabilirten Harmonie, nach Leibnitz, oder irgend ein ähnliches Wunder-System.

Zwischen der verkehrt-sinnlichen und der vermeintlich-metaphysischen Vorstellungsart liegt nun die transscendentale oder der negative Spino-

zismus. Von diesem müssen wir ausgehen, um, nach der Idee der Virtualität überhaupt, das absolute Virtual-System als einziges Fundamental-System aller Theorie und Praxis nicht zu verkennen.

Es gibt, sagt die reine Theorie, nur Eine absolute Realität, nur Ein Grundwesen; denn alle Pluralisirung ist sinnlich, und wo die Mehrheit wegfällt, bleibt die Einheit übrig. Diese negative Einheit ergreift die practische Apodictik. Sie widerspricht der reinen Theorie durchaus nicht; aber sie fährt fort, wo diese aufhört. Sie gibt dem Unbegreiflichen eine practische, und dadurch dem Negativen eine positive Bedeutung. Wir entschlagen uns, um den reinen Begriff der Virtualität überhaupt zu fassen, zuerst aller sinnlichen Vorstellungen von Form und Materie. Wir finden dann practisch durch Kraft und Widerstand unsre Virtualität. In der Anerkennung unsrer Virtualität nennen wir eben diese Virtualität, mit dem längst bekannten Nahmen, Individualität, sofern das theoretisch so genannte Subject in practischer Bedeutung lebendige Kraft ist. Diese lebendige Kraft oder Seelenkraft ist mit der Realität widerstehender Naturen oder Naturkräfte Eine Vir-

tualität. Kraft in uns oder außer uns ist relative Realität. Widerstand ist entgegen gesetzte, also auch relative Realität. Beyde vereinigt sind Virtualität. Durch Virtualität sind Wir. Die absolute Realität ist nichts anderes als eben diese Virtualität, die in uns ist, wie wir in ihr sind. Sie ist das Absolute, das durch sich selbst ist. Sie heißt absolute Virtualität, sofern wir nach Belieben jede besondere Bestimmung zwischen Subject und Object in der sinnlichen Vorstellung relative Virtualität nennen können.

Man hüte sich nur, um den wahren Fundamental-Begriff der Virtualität nicht zu verkennen, vor der vermeinten Metaphysik, die ihre einfachen Substanzen als Urkräfte behandelt. Kraft für sich gedacht, ist Nichts. Vereinzelte Kräfte an sich sind Gedankendinge und, als solche, pure Negationen. Realität, oder, was nun dasselbe sagt, Virtualität, ist nur denkbar durch Kraft und Widerstand. Widerstand ist entgegen gesetzte Kraft. Also ist Realität nur denkbar durch Kräfte, die einander wechselseitig schaffen, indem sie einander als Wirkungen wechselseitig aufheben. Die Kraft ist ohne den Wider-

stand gar nicht da. Aber freylich ist hier auch die Rede nicht von einem Schaffen oder Aufheben in der Zeit, worin Begebenheiten aus Begebenheiten entspringend gedacht werden; hier ist die Rede von dem, was allen Begebenheiten zum Grunde liegt. Dies ist für uns zunächst die Wechselwirkung unsers Subjects und des sinnlich entgegen stehenden Objects als relative Virtualität, die unsre Individualität sinnlich bestimmt. Diese relative Virtualität verliert sich aber in der absoluten oder wahren, sofern wir durch die sinnliche Vorstellung über die Vorstellung hinaus wirken und dadurch eigentlich sind. Vom Absoluten, das theoretisch bloß ist, sagen wir practisch, daß es nur als absolute Einheit entgegen gesetzter und nur durch ihre wechselseitige Entgegensetzung vorhandener Kräfte absolute Realität ist. Absolute Kräfte, Urkräfte, Grundkräfte an sich, oder wie man sie sonst nennen will, sind Undinge, so bald sie als absolute Realitäten an sich gedacht werden. Wenn wir als empirisch anfangende Philosophen die Idee der absoluten Virtualität finden wollen, denken wir sie als bestehend aus Kräften. Da fangen wir, wie überall, mit Relatio-

nen an und steigen zum Absoluten hinauf. Aber so wenig das Absolute jemahls aus Relationen entspringt, so wenig liegt die Kraft der Virtualität zum Grunde. Kraft ist nur unter der Bedingung der Virtualität denkbar; und die virtuelle Einheit aller Kräfte allein ist das Unbedingte.

Nach diesen Erläuterungen wird ja hoffentlich niemand die absolute Virtualität mit der Thätigkeit seines Ich verwechseln, die sich zu jener wie das Bedingte zum Unbedingten verhält. Das Ich setzt nicht den Widerstand. Es ist nur unter der Voraussetzung des Widerstandes. Das Ich ist Kraft, d. i.: practische Relation. Ohne entgegen wirkende Kraft ist es selbst keine Kraft. Es geht nicht aus sich hinaus und nimmt nichts in sich auf. Es ist Eins mit dem, was überhaupt ist. Selbst seine Freyheit würde, wie sich bald deutlicher zeigen wird, ohne die virtuelle, wenn gleich nicht personelle, Identität des Ich und der Realität überhaupt Nichts seyn.

Noch ein Mahl, ehe dieses Kapitel schließt, sey es gesagt, daß das absolute Virtual-System der Apodictik durchaus keine Metaphysik ist. Es ist durch Demonstration bloß disjunctiv begründet, so daß je-

dem, wer die absolute Reflexion und mit ihr die Kraft, ohne die er selbst Nichts ist, in Begriffen bezweifeln will, die logische Freyheit dazu ungeschmälert bleibt. Das absolute Virtual-System ist nur so wahr, als wir selbst sind.

Unser Geschäft ist nun, die practische Philosophie aus der Idee der absoluten Virtualität zu entwickeln, und dadurch zugleich die Theorie der Theorien oder Wissenschaft der Wissenschaften zu vollenden.

Sechstes Kapitel.

Practische Analyse des Vorstellungs-vermögens.

Wenn die Idee der absoluten Virtualität wirklich der Schlüssel zur Philosophie überhaupt ist, so muß nach dieser Idee das ganze Transscendental-System zum zweyten Mahle, und zwar eben dadurch, daß es zugleich als das System aller Praxis erscheint, ohne die Lücken hervor gehen, die von der reinen Theorie nicht ausgefüllt werden konnten. Der viel bedeutende Unterschied zwischen Theorie und Praxis kann, nach diesen Bestimmungen, nur darauf beruhen, daß die

absolute Reflexion, unsrer Endlichkeit gemäß, zunächst entweder auf den Widerstand oder auf die Kraft fällt.

Kaum hatten wir in der reinen Theorie die absolute Urtheilskraft entdeckt, als wir sie schon sich selbst in absolute Reflexion und Determination, — höchstens Unterscheidungs- und Entscheidungsvermögen, — auflösen lassen mußten, ohne von dieser Auflösung auch nur den Schein eines Grundes angeben zu können. Ohne Trennung des Subjects und Objects konnten wir nicht philosophiren; und doch führte uns die Philosophie zu der Nothwendigkeit, eben diese Trennung in Beziehung auf das Absolute wieder aufzugeben, weil wir zur Begründung der reinen Theorie nur Eine absolute Realität gebrauchen konnten. Jetzt erscheint uns dieses Paradoxon in einem ganz andern Lichte. Die absolute Urtheilskraft ist dieselbe Kraft, durch die wir wissen und wollen. Es kommt nur darauf an, zu finden, wie und wann der Unterschied zwischen Wissen und Wollen eben dadurch entsteht, daß beydes von Einer und derselben Kraft ausgeht.

Wenn der Unterschied zwischen Theorie und Praxis, wie wir gefunden haben, kein absoluter Unterschied ist; so können auch Wissen und Wollen, als Producte Einer und derselben Kraft, nur relativ verschieden seyn.

Subject und Object sind als relative Realitäten entgegen gesetzte Kräfte. Wir sind; aber nur, sofern uns etwas entgegen wirkt: und dieses Etwas ist; aber nur, sofern wir ihm entgegen wirken. Wir sind keine Dinge an sich, und die Objecte sind keine Dinge an sich. Die absolute Virtualität aber, die Alles in Allem ist, ist nicht in uns und nicht außer uns. Wir sind in ihr. Das Subject producirt das Object, sofern das Object auch das Subject producirt, das heißt: sofern wir beyde erkennen als entgegen gesetzte Realitäten. Wir sind Wir, genau in dem Maaße, wie wir uns unterscheiden von der entgegen gesetzten Realität. Indem wir aber als Wesen überhaupt nur in und mit der absoluten Virtualität vorhanden sind, ist auch unsre Selbstständigkeit nur relative Realität.

Wer unsre Untersuchungen nicht ganz mißverstanden hat, wird sie jetzt nicht etwa dadurch verwirren,

daß er nach einer Zahl von Kräften fragt. Mit dem Begriffe der Zahl steigen wir schon ins Reich der Vorstellungen hinunter; hier aber ist die Rede von dem Grunde der Vorstellungen. Diesen finden wir nur mit uns selbst. Auf die practische Anerkennung unser selbst gründen wir jede Vorstellung, die wir von uns selbst haben. Und eben so gründen wir jede Vorstellung, die wir von Objecten haben, auf die practische Anerkennung der entgegen gesetzten Kraft, ohne die wir selbst Nichts wären. Subject und Object in der ursprünglichen Bedeutung sind, wie schon die transscendentale Apodictik gelehrt hat, nicht Vorstellungen; denn sie sind der Grund der Vorstellungen. Sofern sie dies sind, sind sie, nach der practischen Apodictik, entgegen gesetzte Kräfte. Diese entgegen gesetzten Kräfte zählen wollen, hieße: Kraft mit Vorstellung verwechseln: denn was irgend von Kraft außer uns ist, ist, sofern wir es von uns unterscheiden, immer Dasselbe, nämlich entgegen gesetzte Kraft. Mit der Vorstellung von einer Zahl der relativen Virtualitäten, die sich in der absoluten Virtualität verlieren, verliert sich auch alles Denken, und selbst alles Dichten.

Was ist also die Vorstellung nach dem Virtual-Systeme? Zuerst Dasselbe, was sie nach dem theoretischen Real-Systeme ist: das transscendentale Band zwischen Subject und Object. Aber was heißt das? Darauf wußte die Transscendental-Philosophie nichts zu antworten. Ein bildlicher Ausdruck war der Nothbehelf, durch den sie sich kaum verständlich machte. Nach der Begründung des absoluten Virtual-Systems können wir uns besser verstehen, sofern wir uns unsrer Kraft bewußt sind. Vorstellung ist die Entgegensetzung oder unmittelbare Wirkung der Kräfte selbst. Vorstellung ist unmittelbare Anerkennung unsrer Kraft durch entgegen gesetzte Kraft. Vorstellung ist, sofern sie unser ist, Bestrebung. Aber sie ist nicht unser, sofern sie auf entgegen gesetzter Kraft beruht. Das Vorstellungsvermögen heißt, mit einem bekannten Worte: Leben. Ist dies noch undeutlich, so wird die Philosophie aufhören müssen, zu reden. *)

*) Wenn es einem Philosophen, der kein Arzt ist, verziehen werden kann, auch über die Arzneywissenschaft bey dieser Gelegenheit ein Wort zu sagen, so darf hier bemerkt werden, daß das Virtual-System der Apodictik sichtbar zum Brownischen Heilungs-Systeme führt.

Das Vorstellungsvermögen ist also, überhaupt gedacht, noch kein Vermögen des Bewußtseyns; aber es ist immer ein Vermögen des Selbstgefühls. Kommt dem Subjecte kein Bewußtseyn zu, so, daß es nicht weiß, daß es etwas weiß, so kann es freylich nicht über Realität und Virtualität philosophiren; aber es ist nichts desto weniger Subject, d. i.: ein Wesen, das Vorstellungen hat, also etwas weiß Nur ein freyes Subject ist es dann nicht, wie sich bald weiter zeigen wird, und deßwegen keiner practischen Selbstständigkeit fähig. Wo es aber auch, wie in der menschlichen Natur, der Selbstständigkeit fähig ist, kann es doch auf keine theoretische Unabhängigkeit Anspruch machen. Es ist nicht Monas im Leibnitzischen Sinne. Es trägt keine Mehrheit von Kräften in sich. Ein isolirt gedachtes Subject oder Individuum ist ein Nichts; und selbst das Ich

Irdisches Leben ist irdische Entgegensetzung von Kräften. Diese Entgegensetzung heißt Erregbarkeit. Diese durch Erregungen so entwickeln, daß das unsichtbare Band zwischen der Seele und dem leidenden Körper in seinen natürlichen Zustand, der Gesundheit heißt, wieder hergestellt wird, heißt: den Kranken heilen.

als freyes und selbstständiges Subiect ist ein Nichts, sofern es nicht ein virtuelles, d. i.: durch entgegen gesetzte Kraft reelles Ich ist. Das Vorstellungsvermögen ist ein Bestrebungsvermögen, aber kein Princip der Freyheit. Ein Princip der Freyheit wäre über dies, selbst theoretisch gedacht, ein Widerspruch.

Je nachdem nun, im dunkeln Selbstgefühle wie im hellen Bewußtseyn, das Subiect seine practische Realität mehr oder weniger anerkennt, ist es mehr oder weniger thätig. Sofern jede Vorstellung Bestrebung ist, ist alles Wissen ursprünglich Thätigkeit. Aber jede Vorstellung ist nur in so fern Bestrebung, als sie einseitig, und zwar subjectiv, anerkannt wird. Ihr objectiver Grund ist nicht das Subject. Sofern nun das Wissen nur durch entgegen gesetzte Kraft möglich ist, ist es ein ursprüngliches Leiden. Das Leiden ist nicht, wie man es sich durch crasse Vorstellungsart zu verdeutlichen pflegt, ein Berührtwerden des Ich als eines Dinges an sich durch Objecte als Dinge an sich. Dinge an sich sind Undinge, wie schon oft genug gesagt ist. Die Eine und einzige absolute Virtualität ist

absolute Realität, und alles zu ihr gehörige Daseyn ist ein Thun und Leiden. Das Leiden liegt wie das Thun im practischen, d. i.: relativen, Daseyn. Ein Wesen ohne Thätigkeit wäre kein Wesen. Ein Wesen ohne Leiden wäre kein Wesen. Das Leiden kommt nicht von außen wie eine feindselige und die Existenz des leidenden Wesens anfechtende Kraft. Leiden ist, wie Thun, Bedingung des Daseyns. Es ist, theoretisch gedacht, in uns, sofern wir mit der absoluten Realität Eins sind. Es kommt, practisch gedacht, von außen, sofern es von der Gegenkraft ausgeht, und nicht von der Selbstkraft. Selbstkraft und Gegenkraft vereinigt, geben aber nur Ein relatives und für uns nahmentlich ein menschliches Daseyn.

* * *

Bis hierher, aber auch nicht weiter, muß die practische Apodictik, um sich verständlich zu machen, eine metaphysisch klingende Sprache reden. Subject und Object wurden überhaupt beurtheilt, als ob wir mit unsrer Philosophie ein Reich der Wesen, der relativen nämlich, überhaupt durchreisen woll-

ten. Zu einer solchen Reise sind keine Wege gebahnt und keine Flügel zureichend, weder durch Theorie noch durch Praxis. Unsre ganze Wissenschaft ist so durchaus einheimisch, daß wir mit aller Bestrebung doch nie etwas mehr kennen lernen, als uns selbst. Nur von unserm relativen Daseyn können wir absolute Ueberzeugung haben. Nur sofern Wir im Verhältnisse zur absoluten Realität Wesen sind, haben wir Vorstellungen. Wir kennen die Welt, d. i.: die absolute Realität, nur durch die Beschränkung unsrer Realität. Nur, was jeder zunächst von sich weiß, weiß er überhaupt. Die Formel des Ueberhaupt ist nur die Verstandesformel, durch die sich ein denkendes Wesen dem andern mittheilt, um es zur Selbstkenntniß, und eben dadurch zugleich zur relativen Weltkenntniß zu wecken.

So gewiß nun unser ganzes Wissen menschlich und nichts als menschlich ist, finden wir mit uns selbst auch practisch den transscendentalen Standpunct unsrer Realität, oder, was dasselbe sagt, unsre Endlichkeit, unsre Beschränkung. Als denkende Wesen haben wir mehrere Arten von relativer Realität nach dem Princip der Möglichkeit in

Gedanken. Dies voraus gesetzt, finden wir durch freye Reflexion die nothwendige, d. i.: in unserm Wissen unveränderliche, Art unsers relativen Seyns, d. i.: wir finden die Form unsers Wissens. An diese Form ist nun unser Thun wie unser Leiden gebunden. Woher und wozu gerade diese und keine andere Form? Die Frage wird ewig ohne Antwort bleiben.

Nicht unbeantwortlich aber darf, wenn wir uns selbst verstehen wollen, das Verhältniß der denkenden zur sinnlichen Natur bleiben, sofern beydes unsre Natur ist. Wir müssen nun die Sinnlichkeit und die Intelligenz zum zweyten Mahle besonders analysiren. Nur dadurch können wir systematisch finden, wie und warum Wissen und Wollen aus Einer und derselben Kraft entspringen und doch wesentlich zweyerley sind.

Siebentes Kapitel.

Practische Analyse der Sinnlichkeit.

Kein Theil der practischen Philosophie ist bey den bisherigen Versuchen, ihn aufzuklären, so tief im Dunkel geblieben, als die Theorie der Triebe. Nimmt man, nach der Meinung der Eklektiker vor Kant, einen Grundtrieb in der menschlichen Seele an, so bleibt doch wenigstens Hoffnung übrig, diesen mit dem allgemeinen Wissens-Princip zu vereinigen, wenn gleich die Freyheit darüber verloren geht. Aber ein Begehrungsvermögen, so wie es im Kantischen Systeme als etwas von dem Erkenntnißvermögen ganz Verschiedenes aufgestellt und nach dieser Aufstellung in ein unteres und oberes zersetzt wird, muß, wenn es sich mit der Einheit der Principien vertragen und dadurch in der Philosophie erhalten soll, wenigstens ganz anders gedeutet werden, als es bisher von den Kantianern gedeutet wurde; denn unter diesen sind auch noch nicht zwey über die Analyse des so genannten Begehrungsvermögens einverstanden; und so, wie die Sachen bis jetzt stehen, ist die practische Philosophie des Herrn Fichte die einzige, die, wenn gleich

nicht im Geiste der Apodictik, doch einen in seiner Art schätzbaren Versuch enthält, sich über die endlosen Mißverständnisse der Erklärer des Begehrungsvermögens bis zu einer wenigstens hypothetischen Einheit der Principien durchzuarbeiten. Wir dürfen also wohl jeden, der als freyer Denker mit der Apodictik, wäre es auch nur um der Prüfung willen, fortfahren will, auch hier noch ein Mahl um Vorsicht bitten, um nicht eine der Apodictik ganz fremde Vorstellungsart in sie hinein zu tragen.

Die Apodictik weiß von keinem Begehrungsvermögen, das von dem Erkenntnißvermögen apodictisch verschieden wäre. Ihr einziges Princip aller Theorie ist die absolute Urtheilskraft; und eben diese absolute Urtheilskraft erklärt sie für das einzige Princip aller Praxis, sofern nicht eine Praxis ohne Wissenschaft gedacht wird. Daraus folgt, daß, so lange nicht durch Freyheit, die hier noch ganz unerörtert bleibt, ein neues Verhältniß der Kräfte entsteht, zwischen Wissen und Wollen in der That gar kein apodictischer Unterschied ist. Und so verhält es sich denn auch in der ganzen thierischen Natur.

Trieb und Vorstellung sind in der thierischen Natur Eins und Dasselbe. Das Thier, und eben so der Mensch als Thier, hat nicht ein besonderes Begehrungsvermögen. Das Thier hat Vorstellungen, d. h.: es lebt. Leben ist das Product entgegen gesetzter Kräfte, die sich in der absoluten Virtualität verlieren. Wir haben die entgegen gesetzten Kräfte Subject und Object genannt. Wir, als vernünftige und freye Subjecte, können von den Objecten abstrahiren, und uns dadurch über sie zur Selbstständigkeit und Personalität, wenn gleich immer nur unter der Bedingung einer entgegen gesetzten Kraft, erheben. In der thierischen Natur ist das Subject an das Object unauflöslich gebunden. Die eigenthümliche Art, wie jedes gebunden ist, nennen wir den Instinct oder Naturtrieb. Der Instinct und die thierische Vorstellungsart sind identisch. Das Thier reflectirt und determinirt in blinder Bestrebung. Es besteht aus Subject und Object, wenn gleich, ohne es zu wissen. Indem es thierisch reflectirt, wählt es. Aber seine Wahl verliert sich in nothwendige Determination; denn das thierische Entscheidungs- oder Determinations-

Princip ist das ursprüngliche Bedürfniß, d. i.: das practische Anerkennen der Abhängigkeit des Subjects von den Objecten. Will man dieses ursprüngliche Bedürfniß einen Grundtrieb nennen, so kommt es der Philosophie nicht auf das Wort an; aber man vergesse nicht, daß dieser Grundtrieb mit dem thierischen Vorstellungsvermögen nach dem Princip der absoluten Virtualität identisch ist.

Bedürfniß und Leben sind also auch identisch. Die erste Vorstellung des entwickelten Embryo ist sein erster Trieb, d. i.: die sinnliche Bestrebung. Die Entstehung des Lebens aber ist virtuell, nicht sinnlich. Eben deßwegen ist sie durch keinen Mechanismus und durch keinen chemischen Prozeß zu erklären. Das Leben ist auf Ein Mahl da, in dem Momente, in welchem in der absoluten Virtualität Kraft und Gegenkraft einander — begegnen, wie wir uns sinnlich ausdrücken müssen. Und so wie das Leben da ist, ist auch das ursprüngliche Bedürfniß da, von dessen Fortdauer die Erhaltung des Lebens abhängt.

Sinnliche Vorstellung ist Empfindung in der objectiven Bedeutung des Worts. Diese objective Be-

deutung fällt aber mit der subjectiven ganz und gar zusammen. Indem das Thier empfindet, strebt es. Nur den Menschen erhebt sein Bestreben durch Freyheit über die Empfindung. Empfindung, Bestrebung und Vorstellung sind in der thierischen Natur Einerley. Empfindungskraft und Vorstellungskraft würden nur verschiedene Nahmen für die Lebenskraft, oder, richtiger gesprochen, für das Leben, als das Resultat von Kraft und Gegenkraft, seyn, wenn nicht vermuthlich auch hinter der thierischen Natur die Bestimmung zu dem höhern Standpuncte schlummerte, auf dem der Mensch steht.

Das ursprüngliche Bedürfniß, das mit dem Leben und sinnlichen Vorstellungsvermögen Eins und Dasselbe ist, ist auch das Princip aller Freude und alles Schmerzes. Was ist Freude? Was ist Schmerz? Noch hat es niemand sagen können; und dabey wird es auch bleiben. Freude und Schmerz, oder, wie sie in ihren schwächern Graden heißen, Vergnügen und Mißvergnügen, sind die ursprünglichen Determinations-Gesetze der sinnlichen Praxis. Das ist eine theoretische, keinesweges aber eine practische und die

subjective Realität dieser Gesetze erschöpfende Erklärung. So wie Realität, Virtualität und Kraft, so kann auch Freude und Schmerz nur durch sich selbst verstanden werden. Verfolgen wir den Gang unsrer Empfindungen psychologisch, so, daß wir den gegenwärtigen Seelenzustand aus einem vorher gegangenen ableiten, so erscheint der Schmerz als Princip der Triebe. Trieb oder sinnliche Bestrebung setzt psychologisch einen unangenehmen Zustand voraus, dem wir widerstreben. Verfolgen wir aber alle Empfindungen bis zu dem ursprünglichen Bedürfnisse, so verliert sich in dieses Bedürfniß der Schmerz zugleich mit der Freude. Das Subject, das wir nun auch lebendige Kraft nennen können, widerstrebt dem Objecte, das für das Subject todte Kraft ist. Dieses Widerstreben ist sein Leben, d. i.: seine relative Virtualität selbst. In dieser relativen Virtualität vereinigt sich das Thun, als Erfolg der Bestrebung, nothwendig mit einem Leiden, d. i.: dem Erfolge des Widerstandes. Thun und Leiden vereinigt, produciren das sinnliche Wissen, und mit dem Wissen zugleich den Schmerz und die Freude. Das Subject wird von

den Objecten afficirt; das heißt subjectiv: es leidet; und objectiv: es weiß. Aber das Leiden ist eben so nothwendig an ein entgegen stehendes Thun gebunden, wie alles Thun an ein entgegen stehendes Leiden gebunden ist. Nun ist das ursprüngliche Bedürfniß, wie wir die practische Anerkennung der Abhängigkeit des Subjects von den Objecten genannt haben, nichts anderes als eben dieser nothwendige Widerstreit des Thuns und Leidens; und eben dieser Widerstreit ist dadurch Virtualität, daß Kraft und Gegenkraft ihre relativen Realitäten gegenseitig aufheben, indem sie sich selbst erweitern. Was dieses Erweitern ist, läßt sich durch keinen Begriff verdeutlichen; denn es ist mit dem Anerkennen der Virtualität identisch. Wir denken es uns als ein Uebergewicht des Subjects über die Objecte. Indem nun die Kraft des Subjects sich erweitert, entsteht der Selbstgenuß oder die so genannte Selbstliebe als die ursprünglich-angenehme Empfindung. Zugleich aber mit diesem Selbstgenusse entsteht das Gefühl der Abhängigkeit unsrer Kraft von dem Widerstande als der ursprüngliche Schmerz. Beyde vereinigt, sind die lebendige Natur selbst, d. i.: relatives Daseyn durch Schmerz und Freude.

Schmerz und Freude sind also practisch erklärbar, aber nicht ästhetisch. Was beyde von einander innerlich unterscheidet, bleibt dem Verstande verborgen, wie alles Uranfängliche in unserm Wissen. Aus dem Selbstgenusse, der jedem andern Genusse zum Grunde liegt, entsteht ein Trieb, diesen Genuß zu behaupten und zu vermehren, indem das lebendige Subject, gereizt durch den Widerstand, sich unablässig zu erweitern strebt. Dieser Trieb ist die practische Unruhe oder das mit dem Selbstgenusse unter dem Nahmen der Selbstliebe oft verwechselte unbestimmte Verlangen nach Glückseligkeit. Zur Entstehung dieses Verlangens bedarf es nicht etwa eingesammelter Kenntnisse von dem, was glücklich macht. Glückseligkeit ist immer etwas = x. Wenn das Verlangen sich mit den Kräften entwickelt, finden wir mit jeder neuen Kenntniß auch ein neues Mittel, das unbestimmte Verlangen, sofern es durch gewisse Objecte zum Theil bestimmt wird, auch zum Theil zu befriedigen. Volle Befriedigung aber wäre das Ende des Lebens. Unbestimmtheit gehört zum Wesen der Glückseligkeit; denn sie ist für das ursprüngliche Bedürfniß gerade das, was

das Object überhaupt = x für die Wissenschaft ist.

Das unbestimmte Verlangen nach Glückseligkeit führt zum Genusse der Objecte, wie wir uns psychologisch ausdrücken können. Apodictisch genommen aber ist der vermeinte Genuß der Objecte nur ein objectiver Selbstgenuß. Nur das macht glücklich, was das Lebensgefühl in uns erweitert, das heißt: was unserm sinnlichen Daseyn als unser ein Uebergewicht über die Objecte gibt. Dadurch trennt sich auch psychologisch das kalte Wissen von dem Genießen. Im Grunde ist aber auch diese Trennung bloß psychologisch. Es gibt keine apodictische Gleichgültigkeit. Jedes Object ist ein Reiz, d. i.: ein gefühlter Widerstand. Jeder Reiz ist nothwendig mehr oder weniger angenehm oder unangenehm, je nachdem er zur Erweiterung des Lebensgefühls mehr oder weniger beyträgt. Aber wir achten das unmerklich kleine Vergnügen und den unmerklich kleinen Schmerz = o, als ob wir sie gar nicht fühlten.

Auf dem Verhältnisse der Reize zum Lebensgefühle beruht das Geheimniß der sinnlichen

Organisation. Wir fühlen durch Nerven. Nerven, in der philosophischen Bedeutung, sind dasjenige, wodurch die relative Virtualität im Stande der Sinnlichkeit unmittelbar erkannt wird. Sie sind die Organe des Lebens. Wie sie aber entstehen, wie sie sich im Gegensatze mit dem lebenden Subjecte zur absoluten Virtualität verhalten, wird ein Geheimniß bleiben, so lange kein menschliches Subject anders lebt als durch Objecte, unter denen die Nerven immer die ersten sind. Ganz umsonst sucht deßwegen auch unsre Anatomie nach einem Sensorium oder Vereinigungsmittel des Körpers mit der so genannten Seele. Wenn wir mit dem Worte: Seele, das fühlende Subject bezeichnen wollen, so schließen wir das entgegen gesetzte Object schon in die Bedeutung mit ein; denn jenes ist ein Nichts ohne dieses. Das Wort: Sensorium, hat entweder eine virtuelle, also unbegreifliche, oder es hat in der Philosophie gar keine Bedeutung. Und so ist Alles, was den Grund der Organisation betrifft, eins der nothwendigen Geheimnisse, die Mutter Isis auf immer mit ihrem heiligen Schleyer bedeckt hat. Geburt, Wachsthum, Gesundheit, Krankheit und Tod lassen sich nur als

Phänomene physiologisch erklären. Wer sie ergründen will, wird, gern oder ungern ein Träumer.

* * *

Die theoretische Analyse der Sinnlichkeit lehrte uns die Perception unterscheiden von der Phantasie. Beyde entdeckten sich als die ursprünglichen Selbstbestimmungen der absoluten Urtheilskraft. Perception, fanden wir, ist sinnliche Determination. Phantasie ist sinnliche Reflexion. Beyde Bestimmungen sind daher wechselseitig von einander abhängig. Eben das sind sie in der practischen Bedeutung, ohne welche die theoretische Nichts wäre.

Was in der theoretischen Sprache Gefühl oder Empfindung heißt, heißt in der practischen eben so, man müßte denn mit Herrn Reinhold den Versuch wiederhohlen, ob der Sprachgebrauch sich die Vorschrift gefallen lassen will, das Wort: Empfindung, in der theoretischen oder objectiven Bedeutung allein zu gebrauchen. Die Phantasie oder Einbildungskraft aber ist in der practischen Bedeutung nichts anderes, als was wir bisher Trieb genannt haben und auch ferner so nennen wollen. Nur die menschliche

Phantasie ist mehr; denn sie nimmt Bestimmungen von der Vernunft an. Sofern aber die Phantasie eigentlich Phantasie ist, zeigt sie sich als eine blinde Bestrebung, die Masse der Empfindungen zu zersetzen und dem Subjecte ein Uebergewicht über die Objecte zu geben. Sie ist daher auch in der thierischen Natur etwas der Vernunft Analoges, und in der menschlichen die beständige Begleiterinn der logischen Reflexion. So wie nun Thun und Leiden die nothwendigen Correlate sind, durch die wir zur absoluten Virtualität gehören: so ist das Empfinden ein Leiden und das Spiel der Phantasie ist ein sinnliches Thun.

Alle Triebe unterscheiden sich practisch, wie sich alle sinnliche Vorstellungen theoretisch unterscheiden, nach den drey Empfindungsverhältnissen, die wir die concentrischen Sphären der Sinnlichkeit nannten. Aber practisch läßt sich erst dieser bildliche Ausdruck ganz verstehen. Während es ewig unbegreiflich ist, wie Subject und Object auf einander wirken, d. h.: als Eine Virtualität bestehen, müssen wir doch, um über beyde zu urtheilen, beyde einander entgegen setzen. Sofern nun diese Entgegen-

setzung sinnlich ausfällt, denken wir uns das thätige Subject in Wirkungskreisen, deren bildlicher Mittelpunct das Subject selbst ist. Je indirecter dabey das Subject seine Bestrebung als eigentlich sein anerkennt, desto entfernter erscheint der Wirkungskreis.

Der entfernteste Wirkungskreis des menschlichen Subjects ist die Sphäre des äußern Sinnes. Durch das Geheimniß der Organisation ist eine bestimmte Masse von Objecten vermittelst des unerforschlichen Sensorii auf die Zeit, die unser irdisches Leben ausfüllt, an das Subject specifisch gebunden. Wir haben einen Körper. Diese materielle Masse, die als Object dem Subjecte oder der Seele entgegen wirkt, ist zugleich Organ, d. i.: gleichsam das Werkzeug, ohne das die Seele nicht auf andere Objecte wirken kann. Woher dieses Werkzeug? Warum ist es zu unsrer menschlichen Wirksamkeit unumgänglich nothwendig? Davon wissen wir nichts. Denken können wir uns eine unmittelbare oder directe Wirksamkeit des Subjects auf entgegen gesetzte Kräfte überhaupt, so wie in unserm sinnlichen Daseyn die Regierung des Körpers durch die

Seele wirklich unmittelbar ist. Aber eben darin besteht die körperliche Gefangenschaft der Seele, daß das sinnlich beschränkte Subject nur auf die Masse der Materie, die ihm das Schicksal als seinen Körper zutheilte, und selbst auf diese nur unter merklichen Einschränkungen und nur im Zustande der Gesundheit, unmittelbar wirken kann. Alle übrige Wirksamkeit des sinnlichen Geschöpfs ist mittelbar, d. i.: nur durch den Körper, möglich. Durch den äußern oder körperlichen Sinn empfängt das Subject Reize eigentlich von außen, d. i.: sinnlich in der engsten Bedeutung. Der durch diese Reize erweckte Trieb hat, dem Gefühle nach, gleichsam seinen Sitz in dem Körper. Auf ihm beruht größten Theils der ascetische Begriff der Sinnlichkeit. Wir nennen ihn aber schicklicher den äußern oder physischen Trieb. Der Genuß, den die Befriedigung dieses Triebes gewährt, ist physischer Genuß. Sinnlicher Genuß ist in der apodictischen Bedeutung eine Tautologie.

So wie wir in der Sphäre des äußern Sinnes eine Mehrheit von Sinnen annehmen, deren Princip die Organisation ist, so sind auch der äußern oder

physischen Triebe mehrere. Aber die practische Aufzählung der Sinne stimmt mit der theoretischen nur unvollkommen überein; ein Beweis, daß beyde nicht apodictisch sind. Die so genannten fünf Sinne sind objectiv geschieden, je nachdem wir durch diesen oder jenen Theil unsrer Organisation auf eine besonders ausgezeichnete Art zur Anerkennung der Objecte gelangen. Der Streit über die Zahl der Sinne in dieser Bedeutung ist ein physiologischer Streit. Nur durch physiologische Untersuchungen läßt sich auch ausmachen, wenn sich anders die Natur nicht auch dieses Geheimniß auf immer vorbehalten hat, warum die fünf objectiven Sinne nur von schwachen Trieben begleitet sind, und warum die stärkern unter den physischen Trieben, der Hunger, der Durst und der Geschlechtstrieb, so wenig objectiv sind. Die Teleologie könnte moralisch antworten: daß es der Natur zunächst darum zu thun gewesen sey, ihrem Geschöpfe, als Individuo und als Gattung, seine Fortdauer zu sichern; wozu nur geringe Kenntniß gehört. Die Apodictik nimmt an diesen Untersuchungen nur einen entfernten Antheil. Sie beruhet nicht auf der Physiologie, und nicht auf der Teleolo-

gie. Sie verfolgt nur ihr Princip der Virtualität; und mit diesem verträgt sich in dem Umfange der Sinnlichkeit eine unendliche Menge von Modificationen der Empfänglichkeit für Objecte, oder, was sinnlich-practisch dasselbe sagt, der Reizbarkeit.

Der zweyte Wirkungskreis des menschlichen Individui ist die Sphäre des innern Sinnes, nach der Bedeutung der transscendentalen Apodictik. Diese Sphäre, in der sich Vorstellungen von Objecten scheiden, ist eigentlich das Reich der Leidenschaften. Unter diesem Worte versteht die practische Apodictik diejenigen Triebe, die durch das Spiel der Phantasie entstehen, also mit dem sinnlichen Scheine, so wie er in der transscendentalen Apodictik erklärt wurde, genau zusammen fallen. Den Hunger, den Durst und den Geschlechtstrieb sollte man auch in den lebhaftesten Graden ihrer ursprünglicher Natur nicht Leidenschaften nennen. Der Geschlechtstrieb wird zur Leidenschaft, wenn der physische Reiz durch das Spiel der Phantasie sich auf ein ausgesuchtes Object wirft; und eben so können Hunger und Durst als relative Bedürfnisse Leidenschaften werden, wenn sie unter dem Nahmen der

Lüsternheit nach besondern Speisen und besondern Getränken zielen. Die Leidenschaft ist immer ein practisches Product der Phantasie, die sich von der Perception losreißt und die Natur in der Vorstellung umgestaltet. Die meisten Leidenschaften finden sich daher auch in der menschlichen Natur; denn in dieser gewinnt die Phantasie durch den Verstand einen viel größern Spielraum. Ueberhaupt aber entsteht jede Leidenschaft dadurch, daß irgend ein Spiel der Phantasie auf eine vorzügliche Art, nach der besondern Natur des Individui, die Selbstliebe schmeichelt. Als Sitz der Leidenschaften erscheint nicht der Körper; eben deßwegen nicht, weil sie nicht von unmittelbaren oder physischen Reizen ausgehen. Sie gehen als Producte der Phantasie das Individuum um ein merkliches näher an, als die physischen Triebe. Weil sie in vernünftigen Naturen zugleich die Freyheit unterdrücken und die Perceptionen verfälschen, heißen sie bey den Alten Seelenkrankheiten und bey den Deutschen Suchten, als: Herrschsucht, Ehrsucht, Habsucht, Rachsucht u. s. w. Von jeder dieser Suchten findet sich aber schon eine mehr oder weniger lebhafte Aeußerung in der thierischen Welt.

Im dritten Wirkungskreise, d. i.: in der Sphäre des innersten Sinnes oder Gemüths; findet sich der Mensch eigentlich als Mensch. Hier ist das Reich des geistigen und des moralischen Genusses. Hier entsteht durch die objective Thätigkeit des Verstandes der Wahrheitstrieb oder die Wißbegierde, und durch das gebietende Gesetz, das wir bald genauer untersuchen werden, das so vielfältig verkannte Bestreben, in Andern glücklich zu seyn, d. i.: die Liebe. Um den zahllosen Mißverständnissen zu entgehen, die hier den freyen Denker belagern, wollen wir die nähere Bestimmung des edelsten aller Triebe bis zur Untersuchung des moralischen Princips aussetzen, was auch die Intellectual-Moralisten vorläufig dazu sagen mögen. Nur zur Vermeidung alles terminologischen Streitens um Nichts wollen wir uns hier noch ein Mahl ausdrücklich gegen den ascetischen Schulbegriff der Sinnlichkeit verwahren. Ohne Sinnlichkeit in der apodictischen Bedeutung sind wir selbst Nichts. Sinnlichkeit ist unsre Virtualität selbst; und wenn die Intelligenz die Sphären der sinnlichen Nothwendigkeit durch Freyheit erweitert, bedarf sie selbst dazu der Sinnlichkeit,

weil sie sonst, als Kraft ohne Widerstand, gar keinen Wirkungskreis hätte. Ertödtung der Sinnlichkeit in der apodictischen Bedeutung, wie es die Mystiker verstehen, ist baarer Unsinn. In der Ascetik ist es etwas anderes, wenn man unter Sinnlichkeit bloß die physischen Triebe und die Leidenschaften versteht, wenn gleich auch diese nur der Freyheit unterworfen, aber nicht von ihr ausgerottet werden sollen. *)

*) Die practische Uebersicht der drey Sphären der Sinnlichkeit erinnert an die drey Theile, aus denen Plato den Menschen bestehen ließ, nämlich aus zwey Seelen und einem Körper. Diesen drey Theilen gemäß nahm er auch drey specifisch verschiedene Arten des Genusses und der Bestrebung an. Eins dieser Principien, — sagt er, — ist das, wodurch der Mensch lernt; das zweyte ist dasjenige, wodurch er leidenschaftlich strebt, (θυμοῦται;) das dritte nannte er eigentlich das Begehrungs-Princip, (Ἐπιθυμητικὸν) nach der Griechischen Bedeutung des Wortes: Ἐπιθυμία, das vorzüglich die physischen Begierden bedeutet. Nur versah er es darin, daß er zu den physischen Begierden auch die Habsucht zählte, so daß er die Menschen, nach der besondern Natur ihrer Bestrebungen, in drey Classen theilen konnte: in die Weisheitsbegierigen, (Γένος φιλόσοφον,) die Ehr- und Streitbegierigen, (Φιλονεῖκον;) und die Habsüchtigen, (Φιλο-

* * *

Es bedarf kaum noch eines Beweises, daß die Sinnlichkeit practisch und speculativ unter denselben transscendentalen Gesetzen steht, die im Kantischen Systeme reine Anschauungsformen heißen. Wir können nichts Aeußerliches weder genießen noch hervor bringen, wenn es nicht Körper, d. i.: im Raume ausgedehnt ist. Unser Hervorbringen im Raume ist über dies ein bloßes Umgestalten, wobey die Materie immer als vorhanden, d. i.: als widerstehend, und eben deßwegen als undurchdringlich voraus gesetzt wird. Und in den Sphären des innern und innersten Sinnes ist weder der Genuß noch die That von Dauer; denn die Zeit verschlingt auch den practischen Inhalt der Vorstellungen, und selbst der Gedanken, sofern auch diese Vorstellungen sind.

κέρδος.) Man sieht hier nach allen Seiten hin ein Dunkel, in dem sich die Philosophie verliert. Aber zum Bewundern ist es, wie das herrliche Genie Plato's immer so nahe an der Wahrheit in diesem Dunkel vorbey streift. Man sehe vorzüglich *de Republ.*, Lib. IX, Edit. Bipont., Tom. VII, p. 257.

Warum nun unsre sinnliche Praxis diesen und keinen andern Gesetzen unterworfen ist, wissen wir eben so wenig, als wir uns überhaupt über die allgemeine Bedingung der Menschlichkeit erheben können. Raum und Zeit sind, wie wir uns bildlich ausdrücken, die Schranken der menschlich-sinnlichen Virtualität. Mit diesem bildlichen Ausdrucke bleiben wir aber, wenn wir nach dem Ursprunge der Beschränkung fragen, so unwissend wie vorher. Das Subject producirt nicht diese Schranken; und im Objecte, sofern dieses allein gedacht wird, liegen sie auch nicht. Subject und Object sind Realität: und die Schranken sind bloße Vorstellungen, die das menschlich-nothwendige Verhältniß des Subjects zu den Objecten bedeuten; also in virtueller Bedeutung sind sie an sich Nichts, also auch nichts Producirtes, nichts Vorhandenes. Sofern das Subject leidet, erkennt es die Schranken mit dem Eindrucke an. Sofern es strebt, bringt es mit der Veränderung der Vorstellungen Bewegung hervor; und mit der Fortsetzung der Bewegung bis in das Gebiet des äußern Sinnes entstehen geometrische Formen zugleich mit den sinnlich producirten Objecten. Die Beschränkung ist

practische Endlichkeit, d. i.: nichts weiter als das Unvermögen, in den Bedingungen unsers Daseyns eine Abänderung zu treffen.

Achtes Kapitel.

Practische Analyse der reinen Intelligenz.

Sinnliche Theorie und sinnliche Praxis sind, wie wir gefunden haben, als umgekehrte Verhältnisse apodictisch Dasselbe. Die absolute Reflexion begründet den Unterschied zwischen Erkenntniß und Bestrebung zugleich mit dem Unterschiede zwischen Object und Subject. Beyde sind in der thierischen Natur durch einander nothwendig und durch einander vorhanden.

Aber in der menschlichen Natur ist zwischen Erkenntniß und Bestrebung ein so mächtiger Unterschied, daß man es den Philosophen nicht eben zum Vorurtheile anrechnen kann, wenn sie bisher gar nicht daran gehen wollten, das Wissen und Wollen auf Ein Princip zu reduciren. Die Philosophie fing an mit eingebildeter Weltkenntniß. Man räsonnirte hin und her über

die Natur der Dinge, bis man so weit kam, zu finden, daß man vor allen Dingen über sich selbst räsonniren müsse. Nun wurde die Philosophie Selbstkenntniß. Versteht sie dieses Wort recht, so kann sie unmöglich hoffen, jemahls etwas mehr zu werden. Aber es recht zu verstehen, das eben ist die Aufgabe der Philosophie. Und diese Aufgabe wird schon hypothetisch verwirrt, wenn der Mensch, in dem Vernunft ist, diese Vernunft nicht anwendet, auch von sich selbst zu abstrahiren. Allerdings kommen Wir immer zu Uns zurück. Aber wie? das ist die philosophische Frage. Allerdings sind unser Wollen und Wissen so gewiß zweyerley, als Denken und Wissen zweyerley sind. Aber eben deßwegen müssen wir als denkende Wesen dieses Zweyerley prüfen. Also müssen wir fragen, ob es nicht vielleicht Einerley ist, sofern wir nicht denkende Wesen sind. So findet der Mensch durch Vernunft die Sinnlichkeit. So prüft er die Sinnlichkeit. So findet er endlich sich selbst nur dann gründlich wieder, nachdem er sich selbst um der Objecte willen eine Zeit lang vergessen hat. Und zu diesem Selbstvergessen, ohne das keine gründliche Selbstkenntniß möglich ist, will man sich, weil es gefährlich scheint,

nicht gern bequemen. Alle, die den Unterschied zwischen Wissen und Wollen als apodictisch und durch sich selbst verständlich in die Philosophie einführten, haben immer bloß *sich selbst* vor Augen gehabt. Sie haben die *Vernunft* mit der *menschlichen Natur* verwechselt, und deßwegen natürlich die *Freyheit* mit der *Nothwendigkeit* durchaus nicht reimen können.

Die menschliche Natur, als ein *Factum* beurtheilt, besteht aus Sinnlichkeit und Vernunft. Diese Beurtheilung aber führt unvermeidlich zum Skepticismus; denn da erscheint Alles zuletzt als Factum und die Vernunft gar nur als ein *subalternes* Factum, das, als *Bestandtheil* der menschlichen Natur überhaupt, über diese Natur überhaupt nichts entscheiden kann. Unsre Apodictik ist dem Skepticismus dadurch entgangen, daß sie den Begriff des *Urtheils* über die Vernunft hinaus rückte und die Urtheilskraft als das absolute Princip der *Vereinigung* der Sinnlichkeit mit der Vernunft in der *menschlichen* Natur aufstellte. Dadurch hat sie zugleich die *thierische* Natur gefunden und den Ursprung des *sinnlichen* Wissens philosophisch erklärt. Indem nun *theoretisch* die absolute Urtheilskraft in der menschlichen

Natur das Princip der Vereinigung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ist, kann sie auch practisch nichts anderes seyn; denn sie ist apodictisch immer dieselbe Kraft. Also wird der Begriff des Wollens, der nichts anderes als das Wissen oder Urtheilen in umgekehrten Verhältnissen bedeutet, sogleich beym ersten Auslaufe der Philosophie verkannt, wenn man, nach der gemeinen Entgegensetzung der Sinnlichkeit und Vernunft, den Willen, d. i.: die Kraft, zu wollen, entweder in der Sinnlichkeit oder in der Vernunft sucht. *)

*) Nach dem neu-Epicurischen oder, wie man sich jetzt ausdrückt, eudämonistischen Moral-Systeme nahm man als absolutes Princip aller Bestrebungen das ursprüngliche Verlangen nach Glückseligkeit an und nannte dieses den Grundtrieb. Der Wille war dann nichts weiter als die vernünftige Modification dieses Triebes. So hing doch wenigstens in der Theorie Alles natürlich zusammen. Wenn aber die ältern Kantianer den Willen erklären wollen, irren sie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft hin und her, versetzen den reinen oder freyen Willen bald in die Vernunft, bald, wie der schätzbare Herr Reinhold, in einen besonders erfundenen Trieb der Uneigennützigkeit, und bedenken nicht, daß sie durch dieses Zerstückeln der menschlichen Natur aufs höchste psychologische Erklärungen liefern können.

Wille in der apodictischen Bedeutung ist das lebendige Princip der Bestrebung überhaupt, also nichts anderes als das Subjective in der Virtualität. Virtualität ist practische Realität. Also ist der Wille apodictisch-reelle Kraft, und zwar die Kraft des Subjects, das mit Objecten überhaupt innig und unzertrennlich vereinigt, d. h.: theoretisch mit ihnen Ein Wesen, aber doch practisch ein Individuum ist. Das Wollen ist die Bestrebung überhaupt. Das empirische Ende oder Resultat der Bestrebung ist die Handlung. Da nun, wie wir oben gefunden haben, Bestrebung nichts anderes ist als practische Vorstellung, so entspringt jede Handlung aus einer Vorstellung. Also ist der Wille erstens keine Vorstellung; denn er ist das practische, d. i.: subjective, Princip der Vorstellungen. Zweytens ist der Wille weder Sinnlichkeit noch Vernunft, sondern er ist die subjective Kraft der Realität oder Virtualität, oder das Individual-Princip. Dieses Princip wird aber durch Vernunft in der menschlichen Natur etwas anderes als es in der thierischen Natur ist. Und nun sind wir, hoffentlich doch einmahl sicher vor neuen Mißverständnissen, bey der Idee der practischen Intelligenz angekommen.

In der thierischen Natur ist der Wille gebunden. Was heißt das? Das Subject ist mit den Objecten so vereinigt, daß es sich ohne die Objecte nicht findet, also im Grunde sich gar nicht findet. Thierische Virtualität ist blinde Subjectivität. Das Thier handelt; denn es hat Vorstellungen: aber es handelt durchaus objectiv, d. i.: determinirt durch Reize. Sein Wille ist bloßer Trieb oder blinde Bestrebung. So wie sich aber ein Strahl der Vernunft in der Virtualität zeigt, findet das strebende Subject sich; und sein Wille ist frey.

Kaum haben wir das Wort: Freyheit, ausgesprochen; und neue Vorkehrungen sind schon wieder nöthig, um den Wörterkrieg zu vermeiden, der lange genug Philosophie geheißen hat. Bey den Kantianern werden die Wörter: Freyheit und freyer Wille, häufig als Synonyme gebraucht. Dabey ist keine Gefahr, so bald man einander versteht. Für die Volks-Moral ist es auch einerley, ob man von Freyheit spricht, oder von freyem Willen; aber in der practischen Grundwissenschaft ist nie an Verständigung zu denken, wenn man sich nicht genauer ausdrückt. Der Wille ist in der thierischen Natur ge-

bunden, in der menschlichen frey: aber nie ist die Freyheit der Wille. Der Wille ist das Subjective in der Realität überhaupt. Die Freyheit ist Erweiterung der Realität zur Selbstständigkeit.

Woher nun dieser Zustand, dieser Stand der Freyheit, in dem der Mensch er selbst ist? Eben daher, woher die Vernunft; denn Vernunft und Freyheit sind Eins und Dasselbe.

Hier tritt denn endlich in unsrer Apodictik die Vernunft in ihrer Würde auf. Aber nimmermehr würde sie so auftreten können, wenn wir nicht schon im transscendentalen Theile unsrer Untersuchung sie über den Formalismus zu erheben und mit dem absoluten Real-Princip zusammen zu knüpfen durch sie selbst genöthigt worden wären. In der engsten Beziehung mit jenen Untersuchungen steht die practische Apodictik. Damahls wurde der Unterschied zwischen Vernunft und Verstand rein-theoretisch entwickelt. Mit dieser Entwickelung muß nun die practische Analyse der Intelligenz aufs genaueste überein stimmen; und eben diese Uebereinstimmung ist die letzte Probe der Wahrheit unsrer Apodictik.

Die Vernunft ist das Princip der Wissenschaft des reinen Gedankens. Der reine Gedanke oder das unbegreifliche: Ich denke, ist als Gedanke ohne allen Inhalt, also kein Princip der Wissenschaft, vielmehr, angewandt auf Wissenschaft, das Princip des unendlichen Zweifels. Das Denken, auch bloß theoretisch beurtheilt, ist Spontaneität. Es fängt als Abstraction von den gegebenen Objecten, mit sich selbst, nicht mit den Objecten an. Das Denk-Princip ist, rein-theoretisch beurtheilt, im Grunde mit dem Gedanken identisch. Das Ich in dem: Ich denke, ist, rein-theoretisch beurtheilt, in dem Denken und mit dem Denken als logisches Pronomen gleichsam sich selbst gegeben, so daß wir, wie in dem Lateinischen: *Cogito*, nicht einmahl nöthig haben, es besonders zu bezeichnen. Deßwegen ist das Ich für die reine Theorie das Ideal-Princip, das dem Real-Princip apodictisch entgegen steht und zwischen dem Denken und Wissen eine Trennung erhält, die absolut seyn würde, wenn nicht dem Ich das Subject zum Grunde läge, das als Wissens-Princip den Objecten entgegen steht und als denkendes Subject sich selbst als einfach,

als Subject überhaupt aber als Realität anerkennt. So entsteht die Vereinigung des Denkens mit dem Wissen in dem Gedanken: Ich weiß, daß ich denke; und das Princip dieser Vereinigung heißt Vernunft. — So weit vermochte die reine Theorie sich selbst aufzuklären. Wie aber? wenn nun weiter gefragt wird: Wie kommt das Ich, das mit dem Denken erst entsteht und mit dem reinen Gedanken logisch auf nichts beruht, apodictisch in der Vernunft mit dem Subjecte zusammen, so daß das wissende Subject als denkendes Subject oder als Ich sich selbst anerkennt? Auf diese Frage ist keine theoretische Antwort möglich. Wir umgingen sie in der reinen Theorie, um die Untersuchung nicht zu verwirren. Hier aber tritt sie als entscheidende Hauptfrage auf. Mit ihr findet die Vernunft als rein-theoretische Vernunft, d. i: als Wissens-Princip, sich selbst unbegreiflich.

Und diese Frage dürfen wir nur practisch beantworten; und die Unbegreiflichkeit der Vernunft hört wenigstens auf, ein Hinderniß der Ueberzeugung zu seyn.

Schon im Anfange der practischen Apodictik wurde das theoretische Ideal-Princip als practisches Real-Princip wiedergefunden, aber nur provisorisch, um bey dem Wollen fürs erste nur etwas zu denken. Dadurch wurde es möglich, die absolute Virtualität, mit der alles Wissen und Wollen steht und fällt, in Begriffen zu finden. Jetzt gehen wir von dem Gefundenen zurück und entdecken in Begriffen die Freyheit. Freyheit und Vernunft sind, wie gesagt, Eins und Dasselbe. Es kommt nur darauf an, ob wir theoretisch von der Voraussetzung eines Objects, oder ob wir practisch von der Voraussetzung unser selbst anfangen, und wir können uns nach Belieben in entgegen gesetzten Formeln ausdrücken, entweder: „Durch Vernunft bin ich frey;" oder: „Durch Freyheit bin ich vernünftig." Die Aufklärung dieser entgegen gesetzten Formeln löset das Räthsel der Intelligenz, wie es unter Menschen gelöset werden kann, und macht die theoretische Unbegreiflichkeit der Vernunft für den, der sich selbst anerkennt, zur Genüge begreiflich.

Die practische Entgegensetzung der Kräfte, aus der alle Relationen entspringen und die die absolute

Virtualität selbst ist, wird verstanden durch Voraussetzung des Willens, wie denn alles Verstehen mit Voraussetzungen anfängt. Der Wille selbst muß sich selbst finden. Was heißt das aber? Das Finden ist das ursprüngliche Wissen, so wie alles abgeleitete Wissen ein bloßes Erfinden ist. Indem nun unser menschlicher, nicht thierischer Wille sich selbst findet, finden wir Uns; das heißt: das Subject, das in der thierischen Wissensform an die Objecte unabtrennlich gebunden ist, reißt in der menschlichen Wissensform sich von den Objecten los und fängt das Wissen mit sich an. Es setzt nicht theoretisch sich selbst absolut und die Objecte als seine Producte; es setzt sich nur relativ, indem es die Objecte voraus setzt oder, richtiger gesagt, mit sich setzt: aber es unterscheidet sich von den Objecten in jeder Hinsicht. Sofern nun in der menschlichen Wissensform alle Objecte geometrische oder wenigstens arithmetische Größen sind, setzt es sich den Objecten entgegen als keine Größe, d. h.: es findet sich einfach, d. h.: es findet sich als Ich. So wird die logisch-leere Idee zur practischen Realität. Von dieser Wahrheit müssen wir ausgehen, um die Iden-

tität der Vernunft und Freyheit practisch in und mit uns zuerst zu finden. Wir sind vernünftig dadurch, daß wir uns von den Objecten losreißen und uns selbstständig finden. Wir sind frey eben dadurch.

Aber dieser practisch-theoretische Fund ist noch nicht die Aufklärung in Begriffen, die wir der Philosophie als einer Wissenschaft zumuthen. Wie kommt es denn, daß in der menschlichen Virtualität Freyheit ist, und in der thierischen nicht? Das möchten wir als Menschen verstehen.

Wir kommen mit unserm ganzen Wissen nie aus unsrer Natur hinaus. Was wir von der thierischen Natur wissen, wissen wir nur, sofern diese Natur auch die unsre ist. Dies wissen Wir aber nur dadurch, daß unsre Natur noch mehr ist. So bald wir nun gerade dieses, wodurch wir wissen, daß wir etwas wissen, d. i.: die Vernunft, theoretisch ergründen wollen, hört alles vernünftige Wissen auf; denn zur Möglichkeit des vernünftigen Wissens wird Vernunft immer voraus gesetzt. Also hebt eine Ergründung der Vernunft durch Vernunft sich selbst auf. Die Vernunft muß also entweder sich selbst unbedingt

annehmen, wie sie Facta annimmt; oder wir müssen practisch die Vernunft dadurch weiter verstehen lernen, daß wir den reinen Gedanken, der sich theoretisch als ein objectives Product der unbegreiflichen Vernunft von selbst einstellt, subjectiv und practisch selbst schaffen. Und das können wir, so bald wir wollen; und eben dieses Können heißt mit einem andern Worte: Freyheit.

Wer zum ersten Mahle denkt: „Wir können uns selbst einen Gedanken schaffen;“ muß sich freylich, wenn er nicht etwas Unvernünftiges denken will, durchaus von der Vorstellungsart frey machen, die der logischen Schulsprache zum Grunde liegt. In der Logik, wo das Denken überhaupt als ein Factum vorausgesetzt und nur aus sich selbst erklärt wird, heißt ein Gedanke gewöhnlich ein Satz, d. i.: eine Synthesis von Begriffen. Daß wir nun durch Wollen keinen Satz hervor bringen können, ist gewiß genug. Selbst wenn man Alles, was durch Synthesis im Verstande ist, also Begriffe, Sätze und Schlüsse zusammen, mit dem Classen-Worte: Gedanke, bezeichnet, ist der Gedanke in allen diesen Bedeutungen nicht unser Werk. Aber eben das hat die Philoso-

phen so lange aufgehalten, daß man den transscendentalen Ursprung des Denkens fast überall mit dem empirischen Anfange der Synthesis verwechselt hat. Wenn in der Apodictik behauptet wird, daß wir uns jeden Augenblick, so bald wir nur wollen, einen Gedanken schaffen können, so ist damit kein Schluß, kein Satz, und nicht einmahl ein Begriff gemeint. Was ist denn gemeint? Der reine Gedanke; die lebendige Anerkennung, daß wir denken; der transscendentale Ursprung der logischen, d. i.: freyen, Reflexion, die aller Synthesis zum Grunde liegt; der Zustand der Besonnenheit oder des Bewußtseyns. Wir können, so bald wir wollen, von jedem Objecte ursprünglich abstrahiren. Die ursprüngliche Abstraction, die ja nicht mit der secundären und durch Synthesis fortgesetzten Abstraction verwechselt werden muß, ist es, was wir practisch schaffen können, so bald wir wollen. „Ich will denken;" heißt: „Ich will mich von den Objecten losreißen;" und indem ich dies will, reiße ich mich wirklich schon los und denke wirklich. Wir nennen die durch Wollen überhaupt hervor gebrachte Richtung der Perception auf einen bestimmten Gegenstand Aufmerksamkeit

Diese Aufmerksamkeit ist aber oft bloß thierisch und bloß durch Reize bewirkt. Der transscendentale Anfang des Denkens oder der reine Gedanke ist Aufmerksamkeit des Subjects auf sich selbst. Aus dieser Aufmerksamkeit entspringt in der denkenden Natur weiter eine besonnene Aufmerksamkeit auf Objecte. Beyde Richtungen haben wir in unsrer Gewalt. Es hängt zum Theil immer von uns ab, ob wir auf uns selbst merken wollen. Auf sich selbst merken und Denken ist aber in transscendentaler Bedeutung Eins und Dasselbe. *)

*) Auch hier können sich die Freunde der Wissenschaftslehre des Herrn Fichte noch ein Mahl einen Standpunct nehmen, um sich zu überzeugen, daß das System der Wissenschaftslehre eine totale Verwechselung des Wissens mit dem Denken ist. Man sehe nur den zweyten und mehr populären Versuch einer Darstellung dieses Systems in dem philosophischen Journale der Herren Fichte und Niethammer. Da fängt die neue Lehre an: „Merke auf dich selbst; kehre deinen Blick ab von Allem, was dich umgibt;" u. s. w. — Vortrefflich, wenn der Mensch so aufgefordert wird zum Denken; aber dann muß man ihn auch bey Zeiten daran erinnern, nicht sein Denken ohne Beweis für ein Wissen zu halten.

Aber so gewiß wir uns den reinen Gedanken schaffen und den Zustand der Aufmerksamkeit auf uns selbst fortsetzen oder erneuern können, so ist doch durch diese practische Erweiterung der Vernunft die Vernunft nicht theoretisch begründet. So wie die Wissenschaft des Denkens ein Wissen überhaupt voraus setzt, so auch die Wissenschaft des Wollens. Wir können uns losreißen von den Objecten, aber nur in der Voraussetzung der Objecte. Ohne diese Voraussetzung ist die Vernunft Nichts. Also finden wir uns selbst nicht eher vernünftig, d. i.: abgetrennt von den Objecten, bis wir uns sinnlich, d. i.: verknüpft mit den Objecten, gefunden haben. Also können wir die Vernunft practisch so wenig als theoretisch ergründen; denn indem wir auf uns selbst merken, und indem kraft unsers Selbst die Objecte zurück treten, sind wir schon vernünftig. Wir können also durchaus nicht behaupten, mit dem reinen Gedanken in gewissen Momenten unsre Vernunft überhaupt hervor gebracht zu haben. Mit andern Worten: Dasjenige in der absoluten Virtualität, wodurch uranfänglich die Objecte zurück treten, so daß das Ich möglich

wird und sich selbst findet, wird ewig unbegreiflich bleiben, ungeachtet das Ich, wenn es sich ein Mahl gefunden hat, sich, so oft es nur will, auch wieder finden und sich von den Objecten trennen kann.

Vernunft und Freyheit, das theoretische und practische Selbstanerkennen des Subjects im Gegensatze mit den Objecten, ist also das nothwendige Geheimniß, dessen Ergründung theoretisch ein Widerspruch und practisch ein Nichts bleibt. Alles, was wir nach vermeintlich-metaphysischen Principien darüber ergrübeln mögen, ist Traum und Thorheit. Wir müssen uns nehmen, wie wir sind; und erst nachdem wir uns so genommen haben, können wir etwas mehr aus uns machen. Wir sind vernünftig, und weil wir es sind, können wir vernünftiger werden. Ob es aber ursprünglich unser Werk ist, daß wir überhaupt vernünftig sind; ob der reine Gedanke uranfänglich als erster Act des Willens uns angehört; und warum überhaupt der Mensch als Freygeborner unter den Geschöpfen der Erde da steht; ist eine theoretisch und practisch unbeantwortliche Frage. Aber eben diese Unbeantwortlichkeit erhebt uns zum Glauben an Gott. Davon im folgenden Buche.

Aber nicht wenig ist doch, auch für die practische Beruhigung, dadurch gewonnen, daß der Mensch als denkendes Wesen von seiner Freyheit so überzeugt ist, wie von seiner Vernunft, und daß er beyde Vermögen apodictisch für Ein Vermögen anerkennt, während er sie wie Praxis und Theorie oder wie Subject und Object unterscheidet. Mit dieser Ueberzeugung werden die meisten Einwendungen gegen die Freyheit von selbst weggeräumt. Wer die Freyheit für eine besondere Kraft ansieht, die, Gott weiß, in welcher Realität ihren Sitz haben soll, und wer dazu die Vernunft für nichts weiter als für ein Vermögen hält, in Begriffen und Sätzen Schlüsse zu machen, der findet in den Labyrinthen seines apodictischen Mißverstehens der Vernunft weder Eingang noch Ausgang. Wer aber erstens den Willen als das Apodictisch-Subjective in der menschlichen Virtualität für die Kraft, durch die wir überhaupt Wir sind, oder, mit andern Worten, für das Princip aller Subjectivität mit sich selbst anerkennt; wer zweytens das Wollen als das nothwendige Correlat des Wissens und, umgekehrt, das Wissen als das nothwendige Correlat des Wollens genau so wie Subject und Ob-

ject verstanden hat; wer drittens den freyen von dem gebundenen Willen nur durch die Vernunft als durch ein Medium unterscheidet, dessen apodictischer Ursprung unerforschlich ist, so daß mit der theoretisch und objectiv so genannten Vernunft die practisch und subjectiv so genannte Freyheit da ist: wer so sich selbst versteht, dem ist die Freyheit schon dadurch bewiesen, daß wir des Begriffes derselben fähig sind. Denn woher dieser Begriff? Der Determinist kann nun nicht mehr antworten: „Durch Abstraction;" denn in der Abstraction ist schon Freyheit. Eben dadurch sind wir frey, daß wir oon den Objecten abstrahiren, d. i.: uns von ihnen losreißen können. Die theoretisch so genannten Objecte sind die practisch so genannten Reize. Indem wit denken, reißen wir uns also auch von den Reizen los. Der Wille oder das practisch anerkannte Ich, — denn beyde Wörter sagen dasselbe, — hört auf, nothwendiger Trieb zu seyn, so bald ihn der reine Gedanke begleitet.

Alle Einwendungen, die man mit Verstande gegen die Freyheit des menschlichen Willens machen kann, lassen sich unter drey Rubriken bringen. Sie

sind metaphysische, oder theologische, oder psychologische Einwendungen.

Die ersten haben zum Argumentations-Princip den kosmischen Nexus der Dinge an sich nach dem metaphysisch aufgestellten Satze des zureichenden Grundes. Auch nach diesem Argumentations-Princip läßt sich doch noch die Freyheit retten, wenn man selbstständige Monaden als Grundkräfte annimmt. Aber es bedarf dieser hypothetischen Rettung nicht. Das absolute Virtual-System der Apodictik enthält die Unmöglichkeit aller Metaphysik, und folglich auch aller metaphysischen Einreden gegen die Freyheit, die der Mensch wie sich selbst anerkennt.

Die theologischen Scrupel, die das bekannte Prädestinations-System veranlaßt haben, können hier noch nicht weggeräumt werden. Im folgenden Buche aber wird gezeigt werden, daß auch sie in die Classe der metaphysischen, also für jeden, der unsre Apodictik überzeugt hat, nichtigen Einreden gehören. Denn wenn sich beweisen läßt, daß wir nur durch Freyheit an Gott glauben, so hebt ein System, das aus der Natur der Gottheit ein Argument gegen die Freyheit nimmt, als einleuchtende Ungereimtheit sich selbst auf.

Was der Freyheit in den neuesten Zeiten die meisten Gegner zugezogen hat, ist auch nicht so wohl die Metaphysik und Theologie, als die Psychologie in ihrer bisherigen Form. Die Widerlegung der psychologischen Einwendungen gegen die Freyheit verdient, daß wir uns etwas länger dabey aufhalten; denn sie tritt mit der Fortsetzung unsrer practischen Analyse der Intelligenz genau zusammen.

Wir haben die Freyheit als identisch mit der Vernunft aufgestellt, und zwar als identisch nicht eben nothwendig mit unsrer menschlichen Vernunft, die durch Kategorien an unsre Sinnlichkeit gebunden ist, sondern als identisch mit der Intelligenz, d. i.: der Vernunft überhaupt, die wir durch unsre Vernunft nur zu denken im Stande sind. So gewiß wir aber vernünftig sind, so gewiß sind wir auch sinnlich. Und da wir sinnlich sind, ist es nicht genug, daß wir die Freyheit in der Idee nicht bezweifeln; wir müssen sie auch in der Menschlichkeit anerkennen, oder gestehen, daß der Mensch nicht frey ist. *)

*) Es ist bekannt, wie die Kantische Metaphysik der Sitten die Freyheit des Willens retten will. Sie ertheilt dem Menschen einen doppelten Character,

Der kann dem Menschen keine Freyheit zugestehen, wer erstens die Seele als ein Ding an sich, zweytens die Welt als eine Reihe von Dingen an sich, und drittens die Vorstellungen als Bilder ansieht, mit denen das Seelending an sich von den Weltdingen an sich durch eine mystische Begattung gleichsam geschwängert wird. Diese abenteuerliche Vorstellungsart ist aber die herrschende in der gemeinen Psychologie. Die Seele tritt auf als ein Ding

einen intelligibeln und einen empirischen, deren jeder das absolute Widerspiel des andern seyn soll, so daß in dem ersten alle Handlungen frey sind, während sie in dem zweyten alle als nothwendig erscheinen. Wenn nun aber jemand fragt: „Woher wissen wir denn, daß wir diesen doppelten Character haben?" so hat die Kantische Metaphysik der Sitten ein Ende. Unser ganzes Wissen vereinigt sich in Einem Bewußtseyn, und unser Character ist nichts anderes als eben dieses practisch gedachte Bewußtseyn. Ein doppelter Character wäre ein doppeltes Bewußtseyn. Dieses anzuerkennen, würde dann noch ein drittes Bewußtseyn erfordert, weil doch zuletzt alles vernünftige Wissen in Einem Ich zusammen treffen muß. Und was wissen wir denn, nach dem Kantischen Systeme selbst, wenn wir von der Erscheinung abstrahiren? —

voll Kräfte oder Vermögen. Durch die Erkenntniß-Kräfte oder Vermögen unterhält sie eine Correspondenz mit den Dingen an sich. Das ist eben jene mystische Begattung. Durch die Begehrungs-Kräfte oder Vermögen aber ist sie fähig zu Handlungen, die denn, man weiß nicht recht, was, sind, aber alle den Vorstellungen folgen, nach denen die Seele handelt. Da nun alle Vorstellungen nothwendig sind, Ein Mahl ihrem Ursprunge nach, als Abdrücke der Dinge an sich, und zweytens ihrer Ordnung nach, indem sie alle dem von Wolf entdeckten Gesetze der Coexistenz und Aehnlichkeit folgen; so erscheinen die Handlungen, nach dieser Seelen-Theorie, eben so nothwendig. — Aber eben diese Seelen-Theorie macht alle gesunde Transscendental-Philosophie unmöglich. Ihre Grundlosigkeit wird durch die ganze Apodictik von allen Seiten dargethan. Nach dem Systeme der absoluten Virtualität ist der Streit über die Seelenkräfte in transscendentaler Bedeutung ein bloßer Wortstreit. Das Erkenntnißvermögen ist nichts anderes als die nothwendige Reaction des Begehrungsvermögens oder Willens. Zwischen Vorstellungen und Bestrebungen ist in der

thierischen Natur gar kein Unterschied, selbst dann nicht, wenn die Bestrebung bis in die Sphäre des äußern Sinnes fortwirkt, wo man die erregten Veränderungen vorzugsweise Handlungen nennt. In der Sphäre des innern Sinnes sind Bestrebung und Handlung völlig einerley, wenn man nicht unter Handlung den Ausschlag der Bestrebung versteht. Und alle diese Vorstellungen und Bestrebungen sind in der thierischen Natur nothwendig. In der menschlichen Natur sind sie nicht etwa dem Willen unterworfen und dadurch frey; das hieße nichts gesagt: sondern der Wille ist frey in seinem vernünftigen Verhältnisse zu den Objecten. In diesem Verhältnisse sind aber die Handlungen nicht ganz in derselben Bedeutung frey, wie der Wille frey ist. Freyheit ist Nichts ohne entgegen gesetzte Nothwendigkeit. In jeder Handlung ist Freyheit mit Nothwendigkeit vereinigt. Diese Wahrheit wird vielleicht einleuchtend durch folgende Erklärungen.

1. Die Freyheit unsers Willens ist eine absolute, die Freyheit unsrer Handlungen eine relative Freyheit. — Absolut in der theoretisch entscheidenden Bedeutung ist nichts

außer der absoluten Realität. Diese ist aber Virtualität. Die Virtualität als Real-Einheit lebendiger Kräfte, die zusammen Ein Wesen sind, löset sich selbst in diese lebendigen Kräfte auf, und besteht eben darin, daß Subjecte und Objecte einander unablässig entgegen wirken und dadurch sind. Vermag nun das Subject, sich von den Objecten in so fern loszureißen, daß es, nicht etwa für sich bestehend, — denn da würde es zu Nichts, — sondern sich selbst in seiner Kraft anerkennend, den Objecten entgegen wirkt, so ist das Subject frey, wenn es gleich nie begreift, wie es frey wurde. Diese Freyheit des Subjects, die wir mit dem reinen Gedanken durch sich selbst entdecken, heißt auch Freyheit des Willens. Denn ob wir in der Sprache der Theorie sagen: „Der Mensch hat einen Willen", so daß der Wille als Prädicat gedacht wird, oder ob wir uns in der Sprache der Praxis kürzer fassen: „Ich will", ist im Grunde Dasselbe. In dem: „Ich will", ist das Ich, als besonderes Wort gesetzt, doch nur eine practische Tautologie. Das wollende Wesen ist das Ich, theoretisch und practisch zugleich, und dadurch, sofern es als Wesen gedacht wird, auch

schon durch Selbsttäuschung als sein eignes Object gedacht. Das reine Ich oder die Ichheit ist der reine, d. i.: freye, Wille. Und diese Freyheit des Willens oder unser selbst ist absolut; denn sie ist als unsre Freyheit mit der absoluten Virtualität identisch. Wenn ich will, so fängt meine Handlung absolut von mir an, so gewiß ich selbst bin.

Aber dieser practische und durch keine Theorie weiter zu erklärende Uranfang der Handlung ist in der endlichen Natur unabtrennbar von dem Widerstande, der so gut, wie wir selbst, zur absoluten Virtualität gehört. Diesen Widerstand aufheben wollen, heißt: Nichts wollen. Der Wille ist also beschränkt, und zwar durch seine Realität selbst. Nun ist die Handlung, die sich zu dem Willen wie die Wirkung zur Kraft verhält, in der absoluten Virtualität von der einen Seite Product des Willens oder der Selbstkraft, von der andern Seite aber auch Product der Natur oder der Gegenkraft. Nur sofern sie das Erste ist, ist sie unsre Handlung. Sofern sie nicht uranfänglich unser ist, ist sie keine freye Handlung. Also ist die Freyheit der Handlungen nur relativ, d. i.: beschränkt.

So kommt es, daß wir, wenn unser Wille gut ist, durch die Reaction der Objecte jedes Mahl überhaupt überzeugt werden, daß wir das Gute wollten. Wenn wir es aber wirklich gethan, d. i.: in der Reihe der Vorstellungen wirklich hervor gebracht haben, so wissen wir doch nie deutlich und gewiß, wie viel von der freyen Handlung im Grunde auf unsre Rechnung zu stehen kommt und wie viel günstige Reize mitwirkten. Dies wird noch deutlicher durch eine genauere Untersuchung des Verhältnisses des freyen Willens zu den Reizen.

2. Die Freyheit aller unsrer Handlungen ist beschränkt durch Reize. — Reiz ist jedes practisch gedachte Object, das dem Subjecte entgegen wirkt. Durch Reize entsteht das Wissen in der sinnlichen Vorstellung. Das Thier handelt bloß nach Reizen, indem es von seinen sinnlichen Vorstellungen blindlings bewegt wird, oder vielmehr sich mit ihnen bewegt. Der Mensch kann sich von den Reizen losreißen, indem er sich durch den reinen Gedanken von den Objecten losreißt. Aber so wie kein Denken möglich ist ohne voraus gesetztes Wissen, so ist auch keine Freyheit möglich ohne voraus gesetzte Noth-

wendigkeit der Reize, von denen sich unser Wille frey macht. So wie wir nicht denken können, ohne zu wissen, was: so müssen wir auch wissen, was wir wollen, um frey zu wollen. Nun ist in dem reinen Gedanken durchaus kein Object A oder B u. s. w. enthalten. Und eben so ist auch in dem freyen Wollen keine Handlung A oder B u. s. w. enthalten; denn der theoretisch so genannte reine Gedanke und das practisch so genannte reine Wollen sind apodictisch Eins. Wenn also eine freye Handlung als besonderes Object des Willens möglich werden soll, so muß sie als relativ-nothwendige Handlung besonders anerkannt werden, d. h.: wir müssen wissen, daß etwas, das nach unserm Willen in unsrer Vorstellung erfolgen soll, nach dem Laufe der Natur anders erfolgen wird, so bald unser Wille unthätig ist. Dies wissen wir aber durch den Reiz, der mit den Objecten wie Praxis mit Theorie zusammen fällt. Wir handeln frey, indem wir den Reiz überwinden, so wie wir frey, d. i.: ursprünglich, denken, indem wir von den Objecten abstrahiren. Also ist ohne den Reiz, den der Wille zu überwinden hat, so wenig eine freye Handlung möglich, wie ohne Objecte ein Denken möglich ist. Eben

darin, daß wir die Nothwendigkeit der Handlungen durch Reize als relative Nothwendigkeit anerkennen, die durch uns, zwar nie aufgehoben, aber doch abgeändert werden kann, besteht unsre Freyheit.

Der Wille bringt also durch sich allein nie eine bestimmte Handlung hervor. Die Freyheit beruht auf Einsicht und mit der Einsicht auf Reizen. Seine Einsicht erweitern, heißt: die Sphäre seiner Freyheit erweitern. Und da keine Einsicht ohne Sinnlichkeit, d. i.: ohne Reiz, ist, so muß die Natur den Menschen zur Thätigkeit wecken. Wen sie nicht oft und lebhaft weckt, der kann mit dem besten Willen nur wenig thun, weil es ihm an hinlänglichen Vorstellungen von dem fehlt, was er thun sollte. Selbst das moralische Gesetz lehrt uns nicht eigentlich, was wir thun sollen, sondern nur, wie wir unser Thun in jedem gegebenen Falle mit Vernunft reguliren sollen. Der gegebene Fall ist aber theoretisch eben das, was wir practisch den Reiz nennen. Zur vollen Klarheit kommt diese Untersuchung durch die Prüfung des freyen Willens als eines Vermögens, zu wählen.

3. Die Beschränkung unsrer Freyheit durch Reize ist der Act des vernünftigen Wählens. — Auch das Thier kann thierisch wählen, d. h.: unter mehrern Reizen dem stärkern folgen. Diese Wahl ist nothwendig; denn sie wird durch den stärkern Reiz determinirt. Im Zustande der bloß thierischen Wahl befindet sich der Mensch nie; denn er behält als Mensch immer einige, wenn auch eine noch so schwache, Besonnenheit, d. i.: Freyheit. Aber der Mensch verliert sich um so mehr in den Zustand der Thierheit, je weniger er auf sich selbst merkt. Man darf, ohne die Menschheit zu verkleinern, mit psychologischer Gewißheit zu behaupten wagen, daß unter den frey scheinenden Handlungen der Menschen bey weitem die meisten so sehr durch thierische Wahl determinirt sind, daß sie kaum den Nahmen der freyen Handlungen verdienen. Dies ist selbst der Fall bey den meisten vernünftigen Handlungen. Wer mit Verstand seinen sinnlichen Vortheil sucht und zwischen den Mitteln, diesen Zweck zu erreichen, eine Wahl nach Grundsätzen trifft, der handelt vernünftig, und zwar, wie wir diese Vernünftigkeit mit einem besondern Worte nennen, klug. Wer aber

klug, in diesem Sinne des Worts, handelt, unterscheidet sich von dem Thiere nur durch die Art, nicht durch die Gründe seiner Wahl; und was, wenn er nicht anders will, auf der Wage seines Entschlusses den Ausschlag gibt, ist die von der Phantasie anticipirte Vorstellung des stärkern Reizes, der in dieser Beziehung Motiv oder Bewegungsgrund heißt. Auch hier erfolgt die Handlung, wenn der Mensch nicht anders will, — und das will er gewöhnlich nicht, — nothwendig.

Aber mit dieser Nothwendigkeit offenbart sich auch schon die Freyheit: denn der Mensch kann erstens wählen zwischen dem blinden Triebe und dem Grundsatze, der diesen Trieb regulirt. Indem er dies kann, ist er nicht mehr absolut an den Trieb gebunden. Indem er wissentlich klug oder unklug handelt, fallen alle Folgen seiner Unklugheit auf seine Rechnung. Der Zustand der Wahl zwischen blinden Trieben und Grundsätzen der Klugheit ist die erste Stufe der Freyheit. Im Grunde findet dieser Zustand nur bey raschen Entschließungen Statt.

So bald der Mensch über die Befriedigung seines Triebes nachzudenken fortfährt, steht er schon auf

der zweyten Stufe der Freyheit. Er wählt zwischen Motiven, d. i.: Einkleidungen des Reizes in die logische Form einer Ursache. Der stärkste Reiz selbst, um dessen willen er handelt, wird bey dieser Ueberlegung voraus gesetzt, gerade so wie die Realität bey dem theoretischen Denken voraus gesetzt wird. Wenn also gleich der stärkste Reiz dasjenige bleibt, was zuletzt die Handlung determinirt, so wählte der Kluge doch zunächst unter Begriffen und Sätzen, um nach einem Princip der wahren Klugheit, und nicht nach blinden Reizen zu handeln. Wenn er sich gleich seiner Vernunft nur als eines Mittels zu einem voraus gesetzten Zwecke der Sinnlichkeit bediente, so mußte er doch, um den Rückweg von der Vernunft zur Sinnlichkeit zu finden, zuerst vernünftig überhaupt sich entschließen und durch Selbstbeherrschung von der Sinnlichkeit abstrahiren. Also ist nicht einzusehen, warum er nicht, so bald er nur will, es bey dieser Abstraction bewenden lassen, vernünftig um der Vernunft selbst willen handeln, und sich zur dritten Stufe der Freyheit erheben sollte.

Von dieser dritten Stufe wird bald weiter die Rede seyn. So viel aber ist schon hier bewiesen, daß die Freyheit überhaupt als das Princip der vernünftigen Wahl gedacht werden muß; denn die vernünftige Wahl besteht eben in der Anerkennung der relativen Unabhängigkeit des Willens von den Reizen. Eben dadurch aber ist bewiesen, daß ein absolut-gleichgültiger Wille, d. i.: ein Wille ohne Wahl, zwischen Reiz und Vernunft gar nicht als vernünftiger Wille gedacht werden kann, und daß, wo die Reize aufhören, auch die Freyheit aufhört. Sollte sich auch in dieser Erläuterung noch einige Dunkelheit finden, so wirft vielleicht die Verwechselung der positiven Freyheit des Willens mit der negativen Freyheit unsrer menschlichen Handlungen einen Schatten auf die Untersuchung. Wir wollen also auch noch diesen Unterschied berichtigen.

4. Die Freyheit unsrer Handlungen ist bloß negativ. Die Freyheit des Willens allein ist positiv. — Negativ kann man die Freyheit füglich in so fern nennen, als sie in der Vorstellung, aus der die Handlung entspringt, nichts ändert, wenn sie gleich das denkende Subject über

die Vorstellung erhebt. Nur in dieser Bedeutung sind unsre Handlungen frey. Alle Vorstellungen, sofern sie sinnlich sind, — und auch alle Gedanken, sofern sie als Synthesis des Mannigfaltigen auf der Sinnlichkeit beruhen, — folgen einander mechanisch. Keine Vorstellung entspringt aus Nichts. Jede ist, sofern sie sinnlich ist, — und das ist jede durch ihre nothwendige Beziehung auf die Sinnlichkeit, — durch die vorher gehende determinirt. Diese nothwendige Determination aufheben wollen, würde nichts Geringeres heißen, als die Natur zerstören wollen.

Was vermag denn also der freye Wille über die Vorstellung? Dieses, daß er durch den reinen Gedanken von dem Mechanismus der Vorstellungen abstrahiren und, wie ein höheres Wesen, diesem Mechanismus, wie einer Begebenheit in der äußern Welt, zusehen kann. Wer sich nur irgend seiner Freyheit bewußt ist, lernte zuerst, daß er frey war, indem er auf diese Art wunderbarer Weise sich als freyen Zuschauer eines Schauspiels fand, das die Natur in ihm aufführte. Durch dieses Zusehen, — es ist schwer, einen Ausdruck zu finden, der die Sache deutlicher macht, — wird in der Vorstellung, sofern sie sinnlich

und durch eine vorher gehende Vorstellung determinirt, also, sofern sie objectiv ist, nicht das Geringste geändert. Es kommt erst noch darauf an, ob der freye Wille positiv, d. i.: selbstmächtig, hinzu treten und etwas ändern, oder ob er, als müßiger Zuschauer, es bey dem Zusehen bewenden lassen will. So kann man ein sehr nützliches Experiment mit sich selbst machen, um sich seine Freyheit zu versichern, wenn man sich ein Paar Augenblicke mit freyer Besonnenheit von seinen Vorstellungen amüsiren läßt, um auf Ein Mahl desto nachdrücklicher sich selbst zu beweisen, daß man seiner Vorstellungen Herr ist. Diese negative Freyheit geht der positiven empirisch voran. Fangen wir unsre practische Speculation mit den Objecten an, so müssen wir erst von diesen überhaupt abstrahiren und uns dadurch in negativer Freyheit, d. i.: nicht an die Objecte gebunden, finden, ehe wir uns zur positiven Freyheit, d. i.: zum freyen Entschlusse, ermannen können.

Haben wir uns aber einmahl als unabhängig überhaupt gefunden, so begreifen wir auch bald durch fortgesetzte Speculation, daß dem Negativen das Positive, das heißt: daß der Abstraction die Realität zum Grun-

de liegen muß. Unser Wille ist unser wahres Ich, die Basis aller Subjectivität und Individualität und, als solche, Realität. Indem nun unser Wille frey ist, sind, mit andern Worten, Wir frey. Wir können unsre Virtualität durch uns selbst umändern und durch Wollen unsre Subjectivität erweitern. Die Freyheit, sofern sie wirklich unser ist, ist positiv. Und wie verhält sich die positive Freyheit des Willens zur Freyheit der Handlungen? Wie sich der Wille zur Handlung oder That überhaupt verhält. Der Wille ist reine Subjectivität, aber doch nur relative Subjectivität. Er ist Nichts ohne entgegen wirkende Objecte oder Reize. Das Wollen ist die Beziehung des Subjects auf die Objecte, so wie das Wissen die Beziehung der Objecte auf das Subject ist. Beydes nennen wir, weil es im Grunde Dasselbe, nur in umgekehrten Verhältnissen, ist, Vorstellung. Nun haben wir die Vorstellung, sofern sie theoretisch ist, d. i.: sofern die Reflexion von den Objecten anfängt, nicht in unsrer Gewalt. Eben deßwegen ist sie theoretisch. Sofern aber die Vorstellung practisch und in der Subjectivität gegründet ist, haben wir sie in unsrer Gewalt. Die Handlung, als das gemein-

schaftliche Resultat der Theorie und Praxis, ist also immer nur negativ-frey. Sie ist nothwendig, so bald wir es bey dem Mechanismus der Vorstellungen bewenden lassen.

Alle Umänderung in den Vorstellungen durch positives Wollen betrifft also nie den theoretischen Inhalt der Vorstellungen, sondern nur ihre practische Intensität, d. i.: die Kraft, mit der sie auf uns wirken. Wir sind als freye Wesen so wenig schaffende Wesen, daß wir uns in theoretischer Bedeutung nicht die geringste Vorstellung verschaffen können und immer nach unsrer Einsicht wie nach einem Facto handeln müssen. Aber es bedarf auch keiner schöpferischen Kraft, um uns einen Werth durch uns selbst zu geben. Der Vorstellung des Verbotenen sollen wir nicht folgen. Der Vorstellung des Gebotenen sollen wir folgen. Beyde Vorstellungen sind da, wenn wir uns moralisch entschließen. Indem nun durch den Entschluß keine Vorstellung theoretisch hervor gebracht, sondern nur die eine Vorstellung vermittelst der andern kraft des freyen Willens in ihrer Wirksamkeit, also apodictisch in ihrer relativen Realität, unterdrückt wird, geht, ungeachtet der Ein-

mischung des freyen Willens, Alles in der theoretischen Welt seinen scheinbar-natürlichen Gang, während wir doch, so weit unsre Kraft reicht, durch den practischen Inhalt der Vorstellungen Herren der Natur sind.

* * *

Aber nur nach der Idee der absoluten Virtualität läßt sich auf diese Art die Uebereinstimmung der Freyheit mit der Nothwendigkeit durch Praxis und Theorie apodictisch begreifen. Wer noch Realität als etwas von der Virtualität Verschiedenes denkt; wer metaphysische Dinge an sich annimmt und sie mit Kräften wie mit Attributen aussteuert: der mag zusehen, wie er seine todten oder lebendigen Dinge an sich so in einander hinein wirken läßt, daß die metaphysische Selbstständigkeit der Substanz nicht darunter leidet; denn als metaphysische Selbstständigkeit der Seelen-Substanz muß man sich auch die Freyheit denken, wenn man sich einmahl metaphysische Seelen überhaupt gedacht hat. Aber keiner der Einwürfe, die man gegen die vorgebliche Metaphysik macht, trifft unsre Apodictik. Mit dem reinen Virtual-Systeme verträgt sich so wenig der Begriff einer Seelen-Substanz über-

haupt, als der Begriff einer metaphysischen Selbstständigkeit dieser Substanz. Alles abgesondert scheinende Daseyn ist relative Virtualität, die, durch Kraft und Widerstand sich selbst anerkennend, sich mit jeder andern relativen Virtualität in der absoluten Einheit aller, bloß in der sinnlichen Vorstellung verschiedenen, Dinge verliert. Die absolute Virtualität ist, was sie ist, eben dadurch, daß sie sich selbst als eine Einheit der relativen Virtualitäten unablässig umschafft.

Kraft des Begreifens überhaupt wird dem Sterblichen, der sich selbst versteht, begreiflich, daß auch die freye Individualität, in der der Mensch sich selbst findet, keine metaphysische Selbstständigkeit ist. Die Freyheit wird zur Nullität ohne absolute Identität des freyen Subjects mit seinen Objecten. Sie ist ein Zustand der relativen Unabhängigkeit, der nur unter Voraussetzung einer absoluten Abhängigkeit gedacht werden kann.

Durch diese Wahrheit, die im Munde eines Metaphysikers nichts Geringeres als eine Ungereimtheit seyn würde, wird die Idee der absoluten Virtualität noch ein Mahl erklärt, so gut diese Idee erklärt wer-

den kann. Der scheinbare Widerspruch zwischen absoluter Abhängigkeit und relativer Unabhängigkeit des freyen Subjects drückt nur das Unbegreifliche in der absoluten Virtualität aus, die eben dadurch **überhaupt ist**, daß **in ihr**, — wie wir es nennen, — Kräfte sind, die unter gegebenen Bedingungen als **lebendige** Kräfte sich selbst anerkennen.

* * *

Unverständlich muß aber dennoch diese Theorie der Freyheit denen bleiben, die nicht umhin können, **den reinen Gedanken** noch immer als einen **Grundsatz** zu denken, d. h.: die **Vernunft** mit dem **Verstande** zu verwechseln. Wir haben in diesem Kapitel die Vernunft in der höchsten Bedeutung des Worts, d. h.: als **Intelligenz** überhaupt, untersucht, ohne uns um den **Verstand**, d. i.: das Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen in der Sinnlichkeit, besonders zu bekümmern. Freyheit ist der practische Nahme der **Intelligenz** als **reiner** Intelligenz. Reine Intelligenz ist die Kraft, durch die sich das Subject von den Objecten losreißt und sich selbst anerkennt. Wir können sie die **Kraft des**

reinen Gedankens nennen. Der reine Gedanke, mit dem das Ich identisch ist, ist keine Synthesis von Begriffen; er ist das Princip aller Begriffe. Nur in der Gegenwirkung der Objecte fassen wir ihn als Begriff auf, indem wir denken: „Ich bin“, wobey der Zusatz: frey, sich schon von selbst versteht. Man kann aber sehr gut wissen, daß man ist, ohne es sich in Begriffen vorbuchstabirt zu haben, so wie man auch als moralischer Mensch in seinem Gewissen Recht und Unrecht recht gut unterscheiden kann, ohne eine Formel des moralischen Gesetzes begriffen zu haben. Aber eben deßwegen, und weil da, wo keine Begriffe mehr sind, die Philosophie gewöhnlich nur Gefühle statuirt, dürfen wir zur Erklärung der Apodictik eine besondere practische Analyse des Verstandes nicht ablehnen.

Neuntes Kapitel.

Practische Analyse des menschlichen Verstandes.

Der menschliche Verstand, der sich selbst so gern für etwas Apodictisches hält und sich selbst als ein Vermögen relativer **Regeln** mit der reinen Intelligenz oder der **Kraft** des reinen Gedankens verwechselt, ist allerdings **unser** Verstand, sofern er von dem reinen Gedanken ausgeht; aber er ist deßwegen noch nicht, wie man sich sein Daseyn zu versinnlichen pflegt, eine **in uns** wohnende **Kraft**. Alle Vorstellungen von in uns wohnenden Kräften sind Einbildungen; denn unsre Realität selbst ist Kraft, und zwar in jeder Beziehung apodictisch dieselbe Kraft, nicht etwa ein **Kraftbehälter**. Der Verstand oder das Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen ist allerdings ein **Vermögen** des denkenden Subjects, sofern wir **durch ihn** denken; aber er ist deßwegen mit seinen Kategorien noch nicht **identisch** mit uns. Wir könnten in einem andern Leben statt unsers irdischen Kategorien-Verstandes ein ganz anderes Organ der Intelligenz gewinnen und vielleicht eben dadurch **höhere** Intelligenzen werden.

Schon in der transscendentalen Apodictik zeigts sich die im Kantischen Systeme so genannte Spontaneität des Denkens als eingeschränkt auf den reinen Gedanken. Nur der reine Gedanke fängt theoretisch auf eine unbegreifliche Art mit sich selbst an und läßt sich practisch wieder hervor bringen durch bloßes Wollen. Auf den reinen Gedanken, den die Formel: Ich denke; bezeichnet, bezieht sich alle Synthesis; aber in ihm selbst ist noch keine Synthesis. Erst indem sich der reine Gedanke bey der Fortsetzung des Denkens auf die Mannigfaltigkeit in der Perception bezieht, entspringt der Verstand als ein thätiges Vermögen des menschlichen Geistes: denn da der reine Gedanke durch bloßes Wollen wieder hervor gebracht werden kann, so erscheint auch seine Fortsetzung in der Synthesis als reine Thätigkeit und das Denken überhaupt als ein Handeln des menschlichen Geistes. Die Spontaneität des Verstandes in diesem Sinne wird niemand bezweifeln, wer nicht Lust hat, zu behaupten, daß das Vermögen der Abstraction von allen Objecten in der Erfahrung durch die Objecte hervor gebracht, oder daß das Ich als Princip des Denkens aus den Begriffen entwickelt sey, die nur kraft

des Ich Begriffe sind. Wer aber die Spontaneität in der Fortsetzung des Denkens so versteht, als ob das Ich den Verstand mit gewissen Begriffen unter dem Nahmen der Kategorien in sich trüge, denen die Objecte angepaßt werden müssen, um ihres Orts auch in den Verstand und durch diesen in das Ich hinein zu kommen, der bedenkt nicht, daß durch diese Vorstellungsart das Denken zwar versinnlicht, aber über alle Gebühr verdunkelt wird. Das Ich als ein Fürst im Innersten des Pallastes; die Objecte als Unterthanen, die Audienz begehren; und der Verstand mit seinen Kategorien als der erste Minister gedacht, durch den alle Geschäfte gehen, oder als der Hof-Marschall, der entscheidet, wie man sich vor dem Fürsten präsentiren muß: gibt ein artiges Bild, aber einen abenteuerlichen Begriff von der menschlichen Seele.

Alle Synthesis fängt mit Begriffen an. Der Begriff ist gebildet durch Merkmahle; und Merkmahle setzen Objecte voraus. Ein mit sich selbst anfangender Begriff ist Nichts. Die Merkmahle des Begriffs sind seine Bedeutung. Diese Bedeutung wird percipirt im Gemüthe, d. i.: im innersten Sinne. Selbst wenn der Begriff nichts weiter

als die Functionen des Verstandes selbst bedeutet, so kann doch auch diese Bedeutung nur durch negative Merkmahle aufgefaßt werden, also durch Abstraction und Unterscheidung des Denkens von dem Wissen, wobey aber immer das Wissen zum Grunde liegt. Also entstehen Begriffe durch logische Reflexion und Determination als practische Logismen und Kategorien nicht anders aus dem reinen Gedanken, als indem die Sinnlichkeit in der Virtualität durch den reinen Gedenken zurück wirkt.

In der logischen Reflexion, mit der das Denken in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der Objecte anfängt und mit der die Möglichkeit der Synthesis entsteht, entdecken wir den Verstand practisch, indem wir aufmerken. Die Aufmerksamkeit ist die Richtung des reinen Gedankens auf ein Object, das nun für uns ein bestimmtes Object ist. Wir merken auf Dieses oder Jenes. Das Dieses oder Jenes ist aber nie ein Ding an sich. Es ist etwas Empfundenes, das wir nicht weiter kennen als in der Empfindung. Sofern die Empfindung einen Grund hat, verliert sie sich in der absoluten Virtualität. Da nun alles Denken über eine Mehrheit und

Mannigfaltigkeit von Objecten, — wie schon im zweyten Buche der Apodictik ausführlich gezeigt wurde, — ein sinnliches Denken ist, ohne voraus gesetzte Mehrheit und Mannigfaltigkeit aber weder logische Reflexion noch logische Determination, d. i.: Synthesis, Statt findet: so folgt, daß alle menschliche Aufmerksamkeit auf sinnliche Objecte gerichtet ist, sofern sie überhaupt ein wahres Object hat. Selbst die Begriffe, auf die wir in der Meditation merken, sind nur dadurch Objecte, daß wir ihre Bedeutung in der Sphäre des innersten Sinnes percipiren und durch Phantasie mit der Bedeutung anderer Begriffe vereinigen. Das höchste Ziel der Aufmerksamkeit ist freylich der reine Gedanke oder die Aufmerksamkeit auf uns selbst; aber der reine Gedanke in Begriffen gedacht, also gleichsam ein Object seiner selbst, ist nicht mehr der ursprünglich-reine Gedanke; er ist nur die Reaction der Sinnlichkeit gegen den freyen Willen. Der freye Wille selbst findet sich in Begriffen nur durch die Reaction der Sinnlichkeit. Alle Versuche, ihn erklären zu wollen, endigen deßwegen mit Negationen.

So wie die logische Reflexion in ihrer practischen Bedeutung Aufmerksamkeit heißt, so heißt die logische Determination oder Synthesis Thätigkeit des Verstandes. Warum erscheint uns der Verstand als ein actives, die Sinnlichkeit aber als ein passives Vermögen? Weil alles Denken in der Synthesis, ungeachtet es auf sinnlicher Mannigfaltigkeit beruht, doch apodictisch aus dem reinen Gedanken entspringt, der reine Gedanke aber identisch ist mit der Freyheit. Die Sinnlichkeit aber entspringt mit der Beschränkung des Willens, auf der das Wissen beruht. Wo Wissenschaft ist, ist Nothwendigkeit. Die Anerkennung dieser Nothwendigkeit ist die Passivität des Subjects. Deßwegen kommt es uns vor, als ob das Denken aus uns selbst, das Wissen dagegen aus den Objecten entspränge. Und so sehen wir denn auch die Denkgesetze, die wir mit der Thätigkeit des Verstandes als unveränderliche Bedingungen des Denkens entdecken und als Kategorien durch die Reaction der Sinnlichkeit in Begriffen auffassen, als Gesetze der Spontaneität an, ungeachtet die wahre Spontaneität nur im reinen Gedanken, und nicht in der Synthesis liegt.

Schon durch unsre rein-theoretischen Untersuchungen entdeckten wir das System der Kategorien als den transscendentalen Standpunct unsrer menschlichen Intelligenz, bey dem wir es, wie bey einem Facto, bewenden lassen müssen, ohne jemahls ergründen zu können, warum wir gerade auf diesem und keinem andern Standpuncte uns selbst finden, oder, mit andern Worten, warum wir den reinen Gedanken gerade durch unsre Kategorien auf sinnliche Objecte beziehen. So können wir denn auch practisch keinen besondern Grund unsrer Denkgesetze entdecken. Aber wir können in den Denkgesetzen, so wie wir sie nun einmahl durch unser menschliches Denken finden, so bald wir nur wollen, auch die practische Bedeutung nicht verfehlen, durch die sie eigentlich unser sind.

Die practische Bedeutung der Denkgesetze ist die Wechselbeziehung der Freyheit auf die Nothwendigkeit in unserm Bewußtseyn. Kraft dieser Beziehung sind unsre freyen Handlungen verständige Handlungen und der Verstand entdeckt sich selbst als das göttliche Organ der Freyheit in der menschlichen Natur. So bald wir also nur anfangen, auf uns selbst zu merken, entdeckt sich auch schon die

Reaction der Sinnlichkeit in einer dunkeln Synthesis. Diese dunkle Synthesis aufzuklären, bis die schwankende Vorstellung so fest als möglich durch das Ich als einfache Vorstellung, d. i.: als Begriff, bestimmt wird, ist die fortgesetzte Bestrebung des Menschen, der sich selbst verstehen will. Der Geist, der seine Freyheit erweitern will, strebt also nach Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe. Dadurch wird er eigentlich fähig, sich mit sich selbst zu beschäftigen, wie wir es nennen; denn die Verstandes-Operationen hat er, nicht ihrem Inhalte, aber doch dem Zusammenhange und der dadurch bewirkten Intensität der Vorstellungen nach, durch die freye Lenkung der Aufmerksamkeit in seiner Gewalt. Daher der höhere Rang des Verstandes unter den Seelenkräften.

In der fortgesetzten Bestrebung des Menschen, sich selbst zu verstehen und die Thätigkeit des Verstandes durch Reaction der Sinnlichkeit auf Begriffe zu stellen, entdecken sich auch practisch als reine Formal-Ideen, die allen Kategorien zum Grunde liegen, die Begriffe der reinen Möglichkeit und der reinen Nothwendigkeit.

Reine Möglichkeit in practischer Bedeutung ist nichts anderes als die Freyheit selbst. Der freye Wille ist nicht, wie der thierische, an Objecte oder Reize gebunden. So bald wir wollen, verschwindet ein Theil der Objecte, die unsre Sinnlichkeit ausfüllen, und wird dadurch für uns zu Nichts. Sofern wir nun durchaus an kein besonderes Object gebunden sind und nach Belieben jedes einzeln verschwinden lassen können, ist das Reich der reinen Möglichkeit unendlich. Nur ein absolutes Nichts ist eine practische Ungereimtheit: denn von dem absoluten Nichts ist kein Rückweg zur Realität zu finden; und ohne Voraussetzung von Objecten ist die reine Abstraction selbst Nichts. Aber was nur irgend ist, kann durch Freyheit etwas Anderes werden. Und wenn ein Gesetz, das wir bald näher unterscheiden werden, uns lehrt, was seyn soll, ist auch das Object des Gebots durch die Idee der reinen Möglichkeit idealisch gegeben.

Der reinen Möglichkeit steht aber immer die reine Nothwendigkeit gegen über, in practischer wie in theoretischer Bedeutung. In theoretischer Bedeutung lernten wir die reine Nothwendigkeit als die Formal-Idee kennen, durch die sich das Denken in das

Wissen verliert. Gerade so zeigt sie sich auch practisch als die Idee, durch die sich die Freyheit in die Virtualität verliert. Nur unter fortwährender Voraussetzung einer Beschränkung der Freyheit durch die Reaction der Sinnlichkeit ist die Freyheit selbst denkbar. Und nichts anderes als diese unerlaßliche Reaction ist die practische Bedeutung der Nothwendigkeit. Sätze sind in practischer Bedeutung nicht nothwendig, außer sofern durch gewisse Sätze die reelle Nothwendigkeit, d. i.: die Beschränkung der Freyheit, gedacht wird. Das ist denn der Fall erstens bey den Sätzen, durch die wir den transscendentalen Standpunct oder die bleibenden Bedingungen unsrer Intelligenz; und zweytens bey den Sätzen, durch die wir die moralische Aufforderung zur Selbstbestimmung der Freyheit denken. Die ersten dieser Sätze sind nothwendig durch ein Müssen, die andern durch ein Sollen.

Aus den Ideen der reinen Möglichkeit und Nothwendigkeit ergibt sich nun zum zweyten Mahle das ganze Kategorien-System, aber in practischer Bedeutung. *)

*) Man verwechsle das Thema dieser Untersuchung nicht mit den Begriffen, die im Kantischen Systeme Kategorien

Zuerst zeigen sich, wenn wir das Verhältniß der Objecte überhaupt zur Freyheit überhaupt denken, indem wir von aller Sinnlichkeit abstrahiren, die Begriffe des Möglichen und Nothwendigen in ihrer subalternen oder relativen Bedeutung, verbunden mit der practischen, aber auch relativen Wirklichkeit. Wirklich in dieser Bedeutung ist jede Handlung, so wie in theoretischer Bedeutung jede Vorstellung. Der Grund der Handlungen, oder die Virtualität selbst, wird dabey voraus gesetzt. Sofern nun diese und mit ihr eine objective und ohne unser Wollen vorhandene Natur der Handlungen voraus gesetzt wird, tritt die Möglichkeit unter die Gesetze dieser Natur und wird Compossibilität, wie es Leibnitz nannte. Was geschehen ist, ungeschehen zu machen, ist, wie wir uns ausdrücken, bey Gott selbst nicht möglich. Wenn eine gewisse Wirkung da gewesen ist, so ist in der Wirklich-

der Freyheit heißen und nichts anderes als Reductionen des Moral-Princips auf die theoretisch voraus gesetzten Kategorien sind. Unsre Untersuchung erläutert noch immer die Praxis überhaupt, um im folgenden Kapitel den Uebergang von der Praxis zur Moralität erst noch zu finden.

keit nicht mehr möglich, daß die Folgen jener Wirkung aufhören oder der Natur der Objecte widerstreiten sollten. Dann ist, was ist, nothwendig, in der subalternen oder secundären Bedeutung, da es doch durch Freyheit hätte anders werden können.

Wichtiger noch in der Anwendung ist die practische Bedeutung derjenigen Kategorien, durch die wir, in fortwährender Abstraction von der Sinnlichkeit, das Verhältniß der practischen Objecte zu einander denken. Dies sind die Begriffe der Substanz, der Ursache und des Wechselbezugs. Das nächste Object der practischen Beurtheilung ist immer die Handlung. Aber die Handlung ist Resultat und, als solches, in ihrer Wirklichkeit bestimmt durch alle die Umstände, unter denen genau dieses besondere Resultat erfolgte. Entkleiden wir nun die Handlung von aller Particularität, durch die sie diese oder jene besonders wirkliche Handlung ist, und versuchen wir, Handlung überhaupt oder, wie wir es nennen, das Wesen der Handlung, zu denken, so gewinnen wir den Begriff der practischen Substantialität. Dieser Begriff verhält sich dann zur Idee der absoluten Virtualität genau so, wie sich

die Kategorie der Substanz, theoretisch gedacht, zur absoluten Realität verhält. Indem nun die practische Substantialität als Virtualität gedacht wird, löset sie sich selbst in den Begriff entgegen gesetzter Kräfte auf. Da haben wir die Kategorie des Wechselbezugs in ihrer rein-practischen Bedeutung. Die Kraft selbst aber, als etwas Besonderes gedacht, ist practische Ursache, und die Handlung, als Resultat der Kraft und zugleich als Begebenheit in der Zeit, practische Wirkung. Je nachdem wir nun die Kraft zuerst im Subjecte oder im Objecte denken, ist die Vorstellung entweder eine Wirkung des Subjects; dann heißt sie Handlung: oder sie ist eine Wirkung des Objects, und heißt Vorstellung in der gewöhnlichen, bloß theoretischen Bedeutung des Worts. Diese Unterscheidung ist aber nichts weniger als apodictisch. Apodictisch ist es völlig einerley, welche Kraft wir zuerst denken; denn beyde Kräfte sind an sich Nichts. Die Virtualität, in der beyde begriffen sind, ist das einzig-beständige Etwas.

Selbst die im Kantischen Systeme mathematisch genannten Kategorien haben eine practische Bedeutung, die darauf beruht, daß wir, statt Objecte überhaupt

und statt das Subject **überhaupt** zu denken und die Sinnlichkeit in Gedanken fallen zu lassen, bestimmt und wissentlich auf die Sinnlichkeit reflectiren. Indem wir dieses thun, erscheinen uns auch Kräfte und Handlungen als **Quanta**. So **zählen** wir Kräfte und Handlungen wie sinnlich erkannte Dinge. So beurtheilen wir den **Grad** der Freyheit, die ein Mensch vor dem andern genießt, wie Grade der Wärme und Kälte. Wen diese Speculation belehrt, dem wird es ein Leichtes seyn, hier fortzufahren, wo die Apodictik, um nicht ihr eigentliches Ziel aus den Augen zu verlieren, lieber abbricht. Nur vergesse man nie, daß alle mathematische Beurtheilung den Grund der Sinnlichkeit, d. i.: die **Virtualität selbst**, nichts angeht.

Zehntes Kapitel.

Von der Erhebung der Praxis zur Moralität.

Nur im Vorbeygehen wurde in unsrer practischen Apodictik bisher die Moralität genannt, ungeachtet uns unsre Freyheit unablässig an unsre Pflicht erinnert. Aber eben dadurch sucht die Apodictik als menschliche Wissenschaft in Begriffen den Verstand aufzuklären, daß sie, statt von Begriffen unmittelbar zum Bewußtseyn hinüber und von da wieder zu den Begriffen zurück zu springen, wie es lange genug in den Schulen geschehen ist, durch graduelle Bestimmung und syllogistische Leitung der Begriffe uns auf den Punct führt, wo mit dem absoluten Real-Urtheile alles Begreifen anfängt. Dieser Methode mußten wir getreu bleiben. Um den Begriff der Praxis nicht zu verwirren, mußten wir den Begriff der Pflicht nicht in unsre bisherigen Untersuchungen aufnehmen. Selbst in der practischen Analyse der reinen Intelligenz mußten wir den Punct, wo die Pflicht sich von selbst versteht, mit Fleiß übersehen, um nicht zu viel auf Ein Mahl zu finden. Dafür aber können wir auch nun,

da die Idee der Freyheit für sich berichtigt und in der Wissenschaft befestigt ist, ohne Mühe die Pflicht als nothwendige Begleiterinn der Freyheit wissenschaftlich entdecken.

Bey der practischen Recapitulation der transscendentalen Analyse der Intelligenz übersahen wir mit Fleiß eine Wahrheit von unerschöpflicher Bedeutung, ungeachtet diese Wahrheit theoretisch schon in der transscendentalen Bestimmung der Intelligenz vernehmlich wurde. Dies ist die Wahrheit: daß der reine Gedanke, recht verstanden und vollständig bestimmt, das apodictische Subject pluralisirt, wie das apodictische Object durch die Sinnlichkeit pluralisirt wird. Indem wir uns als denkende Wesen über die Objecte erheben, ob wir uns gleich als wissende Wesen an die Objecte gebunden finden, schließt die Idee der reinen Möglichkeit eine idealische Mehrheit von denkenden Wesen oder Intelligenzen nothwendig in sich. Denn eben dies ist das Wesen des reinen Gedankens, daß er als freyer Gedanke an gar keine bestimmte Realität, also auch nicht an die ausschließliche Realität des denkenden Subjects selbst, gebunden ist. Dieses We-

fen des reinen Gedankens ist das merkwürdige Ueberhaupt, wie wir es mit einem Deutschen Worte nennen. Dieses Ueberhaupt fällt in der untern Region der Kategorien mit der numerären Allheit zusammen und wird mit dieser gewöhnlich verwechselt. Aber es ist so weit über die numeräre Allheit erhaben, wie der reine Gedanke über die Synthesis. Es macht den Begriff zum Begriffe, sofern alle Synthesis von dem reinen Gedanken ausgeht. Dieses so viel verkannte und von den Metaphysikern sogar als ein Princip eines höhern und übersinnlichen Wissens aufgestellte Ueberhaupt ist nichts anderes als die Annullirung jedes besondern Objects durch den reinen Gedanken, so, daß nichts übrig bleibt als die Idee eines Objects schlechthin, die durchaus übrig bleiben muß, weil selbst dem reinen Gedanken das Wissens-Princip zum Grunde liegt. So denken wir also unmittelbar mit dem reinen Gedanken zuerst ein Object überhaupt, und wenn wir die sinnliche Mehrheit der Objecte denken, Objecte, jedes in seiner Art überhaupt. Und so denken wir auch zweytens, indem wir uns selbst denken, ein Subject, d. i.: ein erkennendes und thätiges Wesen, überhaupt,

also nicht unsre Individualität als einzige Individualität, also, in der weitesten Bedeutung des Worts, unsers Gleichen.

Durch sich selbst, ohne alle empirische Reflexion, versetzt uns also die Vernunft in eine lebendige Welt, die aber freylich nur eine idealische Welt ist. Wir denken diese Welt nothwendig; aber wir wissen nichts von ihr, sofern sie eine Gedankenwelt ist. Deßwegen hat die Idee der Mehrheit der Subjecte für die Transscendental-Philosophie nur einen logischen Werth. Sie gehört theoretisch zur Erklärung des Ideal Princips in der Vernunft. Aber so bald wir uns dieser Idee practisch bemächtigen, erscheint uns durch sie die ganze wirkliche Natur zugleich mit uns selbst in einem neuen Lichte. Wir denken nothwendig uns in dieser lebendigen oder, wie wir in gleicher Bedeutung sagen dürfen, Geisterwelt. Sey es immerhin nur Gedanke; wir denken doch nothwendig Beziehungen unsers practischen Selbst auf unsers Gleichen, ohne die wir auch uns selbst nicht denken können. Wir denken nothwendig subjective Gegenseitigkeit; und mit dieser Idee finden wir uns in unsrer Ideen-Welt gebunden.

Die Idee der subjectiven Gegenseitigkeit ist es, was uns zu moralischen Wesen macht. Ehe wir noch nachgefragt haben, ob denn wirklich unsers Gleichen, in weiterer oder engerer Bedeutung des Worts, vorhanden sind; ehe wir, eine wirkliche Gemeinschaft mit ihnen eröffnet zu haben, uns aus andern Gründen versichert halten können, bedarf es nur der Idee der subjectiven Gegenseitigkeit, um uns in unserm Bewußtseyn idealische Schranken zu setzen, durch die das Bewußtseyn selbst zum Gewissen wird. So wie ich meines Gleichen auch nur denke, wird meine Freyheit, das heißt: werde Ich, durch eine neue Nothwendigkeit, die in diesem Gedanken liegt, in meiner Vorstellung selbst zu einem ganz andern Wesen. Je reiner ich die Idee auffasse, von der diese neue Bestimmung meines Daseyns ausgeht, desto mehr schaudere ich vor dem Gedanken zurück, meines Gleichen als Objecte zu behandeln.

Die Anerkennung der subjectiven Gegenseitigkeit ist Moralität; denn in dieser Anerkennung durch reine Vernunft liegt die idealische Nothwendigkeit, die der Verstand in die Formel des Gesetzes

einkleidet: „Behandle deines Gleichen, wie du als vernünftiges Wesen dich selbst behandelst.“

Was ist es denn aber, was in der Bedeutung dieser Formel durch idealische Nothwendigkeit ein wirkliches Wesen bindet? Wodurch gewinnt der reine Gedanke die Kraft eines Gebots? Ist es nicht Schwärmerey, einem Gedanken zu gehorchen? Allerdings ist Moralität nichts als Schwärmerey für jeden, wer sich des reinen Gedankens nicht practisch bemächtigen kann, und sich nur in so fern als denkendes Wesen anerkennt, als er Begriffe mit Begriffen zusammen paart. Ganz umsonst bemüht man sich, den Zweifler, der keine gebietende Kraft des reinen Gedankens mit seinem eignen Daseyn anerkennt, durch Begriffe und Sätze zu widerlegen; denn aus keinem Satze folgt die moralische Verbindlichkeit durch *Atqui* und *Ergo*. Nur für den, wer sie mit seiner Vernunft apodictisch in sich selbst findet, ist sie da; aber freylich für diesen auch in einer Wahrheit da, die alle Zweifel zu Boden schlägt und uns das Wesen in Menschengestalt, das seines Gleichen zu seinem Privat-Vortheile mit voller Einstimmung seines Gewissens wie Objecte behandeln zu

können behauptete, nur für ein Mittelding zwischen Thier und Mensch anzuerkennen nöthigen würde.

Ob es schon solche Mitteldinge gegeben hat, kann niemand wissen; denn niemand sieht weiter, als in sein Gewissen. Das bloße Behaupten, daß man sich keines moralischen Gesetzes bewußt sey, entscheidet nichts: denn was kann ein Disputant nicht ein Mahl um der Behauptung willen behaupten? Auch ist es nur zu gewiß, daß der reine Gedanke selten zur vollen Klarheit kommt, weil der Mensch immer nur zu sehr Thier ist und sich weit lieber mit den Objecten als mit sich selbst unterhält. Aus allen diesen Gründen disputire man vernünftiger Weise nie mit dem Zweifler, der sich gar keiner moralischen Verbindlichkeit durch den bloßen Gedanken an seines Gleichen bewußt zu seyn behauptet. Und eben so wenig verschwende man seine Speculations-Talente, um einen Grund der moralischen Verbindlichkeit heraus zu klügeln. Allerdings kommt unser Gefühl sehr dabey in Betracht, wie sich bald weiter zeigen wird. Auch die logische Consequenz steht mit der Moralität in enger Verbindung. Aber weder Gefühl noch Consequenz ist Moralität. Moralität ist, um es noch ein Mahl zu sa-

gen, das unbedingte Anerkennen einer idealischen, auf Realisirung durch Freyheit dringenden Nothwendigkeit, kein Subject, wenn es gleich in unsrer Sinnenwelt für uns ein Object ist, wie ein Object, sondern als unsers Gleichen, wär' es auch nur im weitesten Sinne, so zu behandeln, wie wir vernünftiger Weise uns selbst behandeln. Dieses unbedingte Anerkennen ist das moralische: Ich soll; das niemand weiter erklären kann.

Hier haben wir denn in der That so etwas vor uns, das man, in Ermangelung eines schicklichern Ausdrucks, ein Factum des Bewußtseyns nennen kann, und zwar das einzige Factum dieser Art. Richtiger nennete man unterdessen dieses Factum practisches Gesetz des Bewußtseyns, d. i.: nicht etwas, das durch das Bewußtseyn, sondern etwas, wodurch das Bewußtseyn als eine durchaus unbegreifliche Art als Gewissen sich selbst gegeben ist. Nach dem Grunde des moralischen Gesetzes fragen, heißt wissenschaftlich eben so viel, als: nach dem Grunde der Vernunft, also, da in der idealischen Welt Grund und Vernunft Eins sind, nach Nichts fragen. Vernunft, Freyheit und Moralität sind nur verschiedene Nahmen, mit denen

wir in verschiedenen Real-Beziehungen Ein und dasselbe Ideal-Princip bezeichnen, dessen Uranfänglichkeit erklären wollen nichts mehr und nichts weniger heißt, als: aufhören, vernünftig zu denken.

Es gibt also keine besondere practische Vernunft, deren Gesetz mit der Speculation in Widerstreit treten könnte. Das practische Vernunftgesetz ist das einzige reine Vernunftgesetz. Alle apodictische Lehrsätze der Speculation, alle mathematische und logische Formeln heißen nur uneigentlich Gesetze. Auch gehören diese Lehrsätze der reinen Anschauung und des reinen Verstandes, wie sie im Kantischen Systeme heißen, nicht der reinen Vernunft, d. i.: nicht der Vernunft in so fern an, als sie Intelligenz überhaupt ist. In der reinen Vernunft ist weder Anschauung noch Begriff. In ihr ist nichts als der reine Gedanke; und dessen unbegreiflicher Virtual-Inhalt ist das moralische Gesetz.

Das moralische Gesetz ist also ferner in seiner reinen Ursprünglichkeit nicht, wie es sich einige Kantianer zu denken scheinen, ein Grundsatz, d. i.: eine Synthesis von Begriffen. Alle Synthesis ist Beziehung des reinen Gedankens auf die Sinnlichkeit. Alle

Begriffe sind aus Merkmahlen durch logische Reflexion gebildet. Dem Philosophen kommt es zu, — und es sollte sein Hauptgeschäft seyn, — den Menschen sich selbst als moralisches Wesen verständlich zu machen. Sofern dieses nur durch Begriffe und Grundsätze möglich ist, theilen wir räsonnirend einander die Wirkungen der Freyheit in der Reaction der Sinnlichkeit mit, wo der Verstand seine Begriffe bildet. Dies thun wir in der gegründeten Hoffnung, daß die verständig gewordene Sinnlichkeit den Menschen reizen wird, vernünftig zu werden, das heißt: sich selbst den reinen Gedanken zu schaffen. Je mehr Schwierigkeiten bey diesem Geschäfte sich zeigen, desto mehr kommt auf eine gute Formel an, durch die in Begriffen das moralische Gesetz durch die Reaction der Sinnlichkeit im Verstande fixirt wird. Die Kritik der verschiedenen Formeln, in die sich das moralische Gesetz einkleiden läßt, gehört aber nicht für die Apodictik. Begreiflich wird unterdessen durch die Apodictik, warum man in der philosophirenden Welt mit Verstande über den höchsten Grundsatz der Sittlichkeit streitet, während man die Sittlichkeit selbst, also das eigentliche Gesetz, immer voraus setzt. Begreiflich

wird, warum die Moralisten, wenn sie die moralische Untauglichkeit gewisser Maximen darthun wollen, den Beweis apagogisch führen, indem sie zeigen, daß nach solchen Maximen, wenn man sie consequent ausführt, Mord, Betrug, Meineid und andere unbezweifelbare Verbrechen und Laster keine Verbrechen und Laster wären. Also setzen sie voraus, daß es unbezweifelbare Verbrechen und Laster gibt, und sogar bestimmte Verbrechen und Laster. *)

*) Laufen nicht alle Beweise Kants und der Kantianer gegen die Moralität des Grundsatzes der Glückseligkeit auf diese apagogische Beweisart hinaus, ungeachtet in der Kritik der reinen Vernunft unter andern auch die theoretische Unbrauchbarkeit dieser Beweisart vortreflich gezeigt ist? Es gibt gewisse Handlungen, die nach unsrer Voraussetzung jeder Mensch, den wir als unsers Gleichen achten, als Verbrechen und Laster unbedingt anerkennen muß. Dies voraus gesetzt, beweisen nun die Kantianer, daß eben diese Handlungen keine Verbrechen und keine Laster seyn würden, wenn der Grundsatz der Glückseligkeit ein moralisches Gesetz wäre. So verfährt man practisch ganz recht; denn so macht man zum Beweisgrunde das Gewissen, das als gutes Gewissen in vielen Fällen schon entschieden hat. Aber durch diese Beweisart wird noch im geringsten kein anderer Grundsatz als wahrhaft-moralisch bewiesen.

Das moralische Gesetz, das von der Philosophie als ein Grundsatz aufgestellt werden soll, kündigt sich immer zuerst als ein Gefühl an. Denken wir uns nun im Gegensatze mit den Gefühlen die Vernunft, wie gewöhnlich, als Verstand, das heißt: suchen wir in der reinen Vernunft Grundsätze zu entdecken: so ist das Gewissen schlechterdings unbegreiflich, denn das Gewissen ist doch kein Grundsatz. Es ist das moralische Bewußtseyn, durch das die Moralität aller Grundsätze geprüft wird. Und dieses Bewußtseyn ist zunächst nicht Bewußtseyn eines Grundsatzes, sondern eines Gefühls, durch das sich das moralische Gesetz zuerst in der menschlichen Natur ankündigt und fortwährend behauptet, so daß alle Moralisten am Ende doch nicht weiter kommen als zur Appellation an dieses Gefühl. Ganz anders müßte es sich verhalten, wenn das moralische Gesetz ursprünglich ein Grundsatz oder, wie es in der Kantischen Schule heißt, eine Maxime wäre. Dann wäre, so lange dieser Grundsatz, d. h.: diese bestimmte Synthesis von Begriffen, nicht deutlich gedacht und durch Verstand als Formel ohne Widerstreit anerkannt wird, an gar keine Moralität zu denken, so wie nicht eher an

ein Feldmessen zu denken ist, bis der Verstand die ersten Lehrsätze der Geometrie als Sätze deutlich gedacht hat. Wir hätten also noch immer gar keine Moralität, da die Philosophen über den ersten Grund- und Lehrsatz der Moralität nichts weniger als einig sind: denn ein gefühlter Grundsatz, der, während die Philosophen in Begriffen streiten, im Gefühle, als Grundsatz nämlich, dunkel vorhanden seyn soll, ist doch wohl eine baare Ungereimtheit.

Nicht eher, als bis man den reinen Gedanken, der das Princip aller Synthesis ist, in seiner Reinheit practisch gefaßt hat, wird die Naturgeschichte des menschlichen Gewissens begreiflich. Der reine Gedanke ist der erste Act der Freyheit. In dem reinen Gedanken liegt die moralische Verbindlichkeit, auch wenn der Verstand sie nie in deutlichen Begriffen logisch auffaßt. Nun wirkt aber nicht nur der Wille überhaupt auf die Objecte; die Objecte wirken auch auf den Willen zurück. So besteht die Virtualität aus Subject und Object. So erhält sie sich auch als freye Virtualität durch den reinen Gedanken. Indem der freye Wille auf die Natur wirkt, wirkt die Natur auf den freyen Willen zurück.

Diese Reaction der Natur gegen den freyen Willen, durch die, wie wir schon gefunden haben, der Verstand mit allen seinen Kategorien entsteht, bezieht sich weiter auf den moralischen Inhalt des reinen Gedankens und ist, ehe sie selbst zum Begriffe wird, das moralische Gefühl. In dem Gefühle, sofern es Gefühl ist, liegt kein Gebot. Die Natur kann dem freyen Willen nicht gebieten. Aber dieses Gefühl begleitet unzertrennlich das ursprünglich-idealische und in seiner Idealität geheimnißvolle Gebot. Es verbürgt dem sinnlich-vernünftigen Wesen seine Moralität; es gibt sie ihm nicht. Da wir aber gar nicht anders räsonniren können, als durch Beziehung des reinen Gedankens auf die Sinnlichkeit, so sind alle moralische Grundsätze aus dem moralischen Gefühle entwickelt. Nur durch das moralische Gefühl sind wir im Stande, das moralische Bewußtseyn, d. i.: das Gewissen, das mit diesem Gefühle eigentlich gemeint ist, in einem Begriffe zu fassen. Nicht eher, als bis der Verstand den reinen Gedanken durch die Reaction der Sinnlichkeit als ein Mannigfaltiges gefunden hat, kann er als Synthesis dieses Mannigfaltige in Begriffe auflösen und aus den Begriffen Grundsätze formen.

So bald nun aber der Verstand sein ehrenvollestes Geschäft, die logische Einkleidung des moralischen Inhalts des reinen Gedankens, unternimmt, entdecken sich ihm die beyden rein-moralischen Ideen: Recht und Pflicht, als die apodictischen Regulative aller moralischen Beurtheilung.

Recht und Pflicht sind Ideen in der reinsten Bedeutung des Worts. Ihre Bedeutung beruht unmittelbar auf dem moralischen Inhalte des reinen Gedankens, ungeachtet sie als Begriffe in der Synthesis nur durch die Reaction der Sinnlichkeit gefunden werden, also in dieser Form aus Gefühlen entwickelt sind. Dem Begriffe des Rechts geht das Rechtsgefühl, dem Begriffe der Pflicht das Pflichtgefühl in der wirklichen Welt voran. Diese Gefühle leiten den Menschen lange vorher, ehe er sich etwas Bestimmtes unter ihnen zu denken weiß. Es ist daher ganz der empirischen Ausbildung der Vernunft gemäß, daß man über diese moralischen Principien bloß empirisch räsonnirt, und das Gefühl so lange als ihr Element ansieht, bis man den Begriff des reinen Gedankens findet. Denn wenn jemand Recht und Pflicht Begriffe a priori in dem Sinne nennt, wie

mehrere Kantianer es zu meinen scheinen, das ist: als a priori in der reinen Vernunft fertige Begriffe: so fragt man billig: Worauf beruhen denn diese Begriffe? Woran hält sich denn unsre Synthesis, wenn wir unter Recht und Pflicht etwas mehr als einen leeren Begriff denken? denn das Bewußtseyn, auf das man uns zurück weiset, ist doch kein Inbegriff von Objecten, auf deren Mannigfaltigkeit die Synthesis bezogen werden könnte. *)

Da die Begriffe von Recht und Pflicht, als Begriffe, völlig so wie die Kategorien entstehen, so läßt sich voraus sehen, daß auch ihr moralischer Inhalt mit der practischen Bedeutung der Denkbegriffe genau zu-

*) Die empirische Entdeckung der Begriffe von Recht und Pflicht mußte eine Mannigfaltigkeit in die Bedeutung eben dieser Begriffe ziehen, die ihre reine Bestimmung lange Zeit unmöglich machte. Man faßte in der logischen Reflexion nur einige moralische Verhältnisse auf, und übersah andere. Die Begriffe particulärer Tugenden wurden früher gefunden, als der allgemeine Begriff der Tugend. Und als man endlich diesen Begriff fand, wurde er schon in seiner Entstehung schwankend, weil der eine Philosoph diesen, der andere einen andern empirischen Gesichtspunct wählte. Der wollüstige Epicur sah in

sammen treffen wird. Wir haben gefunden, daß alle Denkbegriffe nur Entwickelungen der reinen Möglichkeit und der reinen Nothwendigkeit sind. Wir haben ferner gefunden, daß die reine Möglichkeit nichts anderes ist, als die Freyheit selbst, gedacht als Denk-Princip. Als die ihr gegen über stehende Nothwendigkeit entdeckten wir die Sinnlichkeit, die, auch als Wissens-Princip gedacht, zugleich apodictische Beschränkung der Freyheit ist. Freyheit und Nothwendigkeit haben nun endlich auch ihre moralische Bedeutung; und nichts anderes als diese ist der Inhalt der Begriffe: Recht und Pflicht.

Was ist Recht? Nichts anderes als gegenseitige Freyheit. Gegenseitigkeit ist das Princip

der Moralität das reinste Vergnügen; der ästhetisch idealisirende Plato, und nach ihm selbst der Griechische Stoiker, die wahre Schönheit, (τὸ καλὸν.) Der ehrgeizige Römer machte die wahre Schönheit zur wahren Ehre, (Honestum.) Erst seitdem das Christenthum die Moralität als Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes anzusehen gelehrt hatte, bequemte sich die Philosophie, die Pflicht in ihrer jetzigen Bedeutung als moralische Unterthänigkeit gelten zu lassen. Alles dieses sind aber empirische Vorstellungsarten.

der Moralität. Anerkennung der Gegenseitigkeit als idealisch-ehrwürdiger Gesetzmäßigkeit ist Moralität selbst. Ich habe ein Recht, heißt: Ich bin frey, sofern ich Allem, was ich als meines Gleichen denke, dieselbe Freyheit zuerkenne. Meine Freyheit hört durch Anerkennung gegenseitiger Freyheit auf, moralisch da zu seyn, so bald ich durch sie die Freyheit eines andern mir ähnlichen Wesens kränke. Ich kann aber kein Wesen für frey anerkennen, das ich nicht für vernünftig anerkenne; denn Freyheit und Vernunft sind apodictisch Dasselbe. Also gibt es in dieser Menschenwelt nur Rechte der Menschen gegen Menschen.

Und was ist Pflicht? Nichts anderes als gegenseitige Nothwendigkeit. Man vergesse nur nie, daß der Begriff der Gegenseitigkeit idealisch-subjectiv ist und gar kein wirkliches Ding bedeutet. Der Begriff der Pflicht hat also durchaus kein Object, außer sofern der reine Gedanke durch die Reaction der Sinnlichkeit erkannt wird. Daher erscheint uns die Pflicht objectiv als eine Nothwendigkeit von außen, da sie doch Nothwendigkeit von innen in der strengsten Bedeutung des Worts ist. Wir finden unsre Pflicht überhaupt, indem wir

uns selbst finden. Wir können uns die Ueberzeugung von unsrer Pflicht überhaupt jeden Augenblick mit der Erneuerung des reinen Gedankens verschaffen. Und selbst die Ueberzeugung von unsern besondern Pflichten müssen wir uns selbst durch strenge Aufmerksamkeit auf uns selbst in logischer Beziehung auf gegebene Fälle verschaffen, indem wir ernstlich wollen. Nur da, wo die sinnliche Verwickelung der Fälle keinen deutlichen Begriff von dem gegebenen Falle zuläßt, bleibt uns auch die Stimme der Pflicht unverständlich.

Recht und Pflicht sind also ursprünglich und in apodictischer Bedeutung, wie Freyheit und Nothwendigkeit, unzertrennliche Correlate. Beyde entspringen aus Einem moralischen Gesetze, das eben deßwegen keine Rechtsformel und keine Pflichtformel, sondern das reine Gesetz der Moralität überhaupt ist. Dieses Gesetz hat nur in so fern ursprünglich den gebietenden Character, als die Idee der Gegenseitigkeit gegenseitig gebietet. So bald wir Rechte und Pflichten trennen, isoliren wir schon in Gedanken ein Subject von andern Subjecten. Indem wir auf diese Art die Moralität in ei-

nem Subjecte bestimmen, wobey unsers Gleichen voraus gesetzt werden, können wir willkührlich anfangen entweder mit dem Rechte, oder mit der Pflicht, aber wir können nicht eins aus dem andern entwickeln. Aus dem Rechte entspringt für das moralische Individuum selbst so wenig eine Pflicht, wie ein Recht aus der Pflicht entspringt. Recht und Pflicht sind für das Individuum selbst entgegen gesetzte Anfangspuncte seiner moralischen Wissenschaft.

Die viel bedeutenden Fragen: wie denn eigentlich die entgegen gesetzten Ideen von Recht und Pflicht die beyden moralischen Wissenschaften der Rechtslehre und Tugendlehre als verschiedene Wissenschaften begründen; wie Recht und Pflicht collidiren können; warum diese Collision zu Gunsten der Pflicht entschieden werden muß: diese und ähnliche Fragen zu beantworten, ist nicht das Geschäft der Apodictik. Es bedarf aber dazu nur einer Fortsetzung der Selbstverständigung nach apodictischen Principien. Wer diese Fortsetzung unternimmt, wird leicht finden, daß das moralische Individuum, sofern es sich selbst beurtheilt, sich durch seine Moralität ursprünglich als gebunden anerkennt. Seine Freyheit ist voraus

gesetzte Bedingung, aber nicht das Princip seiner Moralität. Die Freyheit versteht sich von selbst, sofern das vernünftige Wesen überhaupt sich selbst versteht. Das Princip der Moralität aber ist der unerforschliche Inhalt des reinen Gedankens, der uns wirkliche Wesen idealisch beschränkt, ohne daß wir von dieser Beschränkung jemahls einen letzten Grund zu entdecken im Stande sind: denn um diesen zu entdecken, müßten wir den absoluten Ursprung der Intelligenz, d. i.: die Idealität, aus der Realität erklären; und schon der Gedanke einer solchen Erklärung hebt sich selbst auf. Indem also das moralische Individuum seine Moralität als Anerkennung einer idealisch-nothwendigen Beschränkung der Freyheit findet, findet es für sich selbst nichts Höheres, als seine Pflicht. Nur um diese zu realisiren, macht es als moralisch-gutes Wesen seine Freyheit geltend. Sofern es der Freyheit dazu bedarf, darf es sich in ihrem Gebrauche nicht hindern lassen. Es soll Gewalt gegen den üben, der es zum Thiere oder gar zur todten Masse erniedrigen will. Sofern es sich aber durch seine Freyheit, ohne die gleiche Freyheit Anderer zu kränken, Vortheile verschaffen kann, die sein Bedürf-

niß befriedigen, ist es an die Erhaltung dieser Vortheile nicht gebunden. Es darf also durch Freyheit seinen Vortheil, für einen andern Vortheil oder unentgeltlich, einem Andern überlassen, das heißt: es kann über seine besondern Rechte, ja nicht über sein Recht überhaupt, willkührlich disponiren. So entstehen Verträge. Die gewissenhafte Aufrechthaltung der Verträge ist es dann, was die meisten Collisions-Fälle in moralischen Dingen veranlaßt, deren Untersuchung aber so wenig wie die Theorie der Verbindlichkeit der Verträge überhaupt hierher gehört.

* * *

So entdeckt die Moralität in dem reinen Gedanken sich selbst als Idealität. Kein Trieb, kein Gefühl ist das Moral-Princip, das den Menschen über das Thier erhebt; es ist die Vernunft, durch die der Mensch überhaupt Mensch ist. Moralische Ueberzeugung ist eben deßwegen so wenig mittheilbar wie der reine Gedanke. Da aber der reine Gedanke noch kein Grundsatz ist und überhaupt keine Ausrüstung des Verstandes mit vielen Begriffen voraus setzt, so ist das Kind von dem ersten Augenblicke an, da es

denkt, der moralischen Ueberzeugung in ihrer Ursprünglichkeit so fähig und oft fähiger als der Philosoph, der Jahre lang Begriffe mit Begriffen in eine Synthesis stellt, um für das Unbegreifliche, von dem er im Grunde nichts mehr als das Kind versteht, eine schulgerechte Formel zu finden. Diese Formel wird um so wichtiger, je mehr der Mensch überhaupt als verständiges Wesen cultivirt wird. Aber Viele sind verständig, d. i.: im Besitze eines nicht unbeträchtlichen Reichthums von richtigen Grundsätzen, und doch nichts weniger als vernünftig. Solche Verständige lachen auch wohl ein Mahl über Verpflichtung um des reinen Gedankens willen. Und doch müssen auch sie, gern oder ungern, das von ihnen so genannte Vorurtheil ehren, das die Idee der reinen Uneigennützigkeit nicht fahren läßt und nach dieser Idee den innern Werth aller menschlichen Handlungen schätzt, ungeachtet reine Uneigennützigkeit nichts mehr als eine Idee, und vollends nur eine negative Idee ist, die wir dann finden, wenn wir von der freyen Reflexion auf unsre Triebe zum reinen Gedanken umkehren.

Aber die Idealität müßte etwas seyn ohne vorausgesetzte Realität, und der reine Gedanke müßte durch sich als ein Wissens-Princip eine neue Welt entdecken, die im Grunde Nichts wäre, wenn Moralität möglich seyn sollte durch bloßes Denken. Was Wissenschaft in dem reinen Gedanken ist, ist mehr als Gedanke. Was uns in dem reinen Gedanken moralisch beschränkt, ist wirkliche Kraft, deren Wirkung wir in dem reinen Gedanken anerkennen. Das moralische Gesetz, das wir nur durch den reinen Gedanken als ein Ideal-Gesetz finden, muß also in seiner moralischen Kraft ein Virtual-Gesetz seyn, so wie die reine Vernunft selbst virtuellen Ursprungs seyn muß, wenn sie überhaupt etwas ist. Diese reine Virtualität der Vernunft ist dann das Aeußerste im Denken, dasjenige, mit dessen Anerkennung die Vernunft sich selbst das Vermögen, weiter zu forschen, abspricht. Dann werden wir die furchtbar-schöne Autorität des moralischen Gesetzes verstehen, wenn wir die reine Virtualität der Vernunft überhaupt werden verstanden haben, wozu aber mehr als menschlicher Verstand gehört.

Mit der Virtualität des moralischen Gesetzes finden wir uns denn auch, so bald wir dieses Gesetz selbst finden, in der wirklichen Welt, wo wir angewiesen sind, es zu befolgen. Diese wirkliche Welt ist nicht etwa von metaphysischer Art. Unsre Vernunft ist ein Correlat unsrer Sinnlichkeit. Jenseits der Perception hebt für unsre Einsicht, folglich auch für unser Thun, Nichts an.

Es entstehen also zwey Fragen, deren Beantwortung noch die Apodictik übernehmen muß.

Erste Frage. Wo finde ich meines Gleichen noch außer der Ideen-Welt, um das moralische Gesetz gegen sie als gegen wirkliche Wesen auszuüben?

Zweyte Frage. Was ist das Princip der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes, oder das Criterium, auf das ich reflectiren soll, um zu finden, ob ich meines Gleichen in der wirklichen Welt wie mich selbst als vernünftige Wesen behandle?

Beantwortung der ersten Frage. — Die idealische Welt im reinen Gedanken bleibt immer der letzte Gesichtspunct aller Moralität. Auf diese unsichtbare Welt würden wir reflectiren müssen, auch

wenn jeder von uns **kein** lebendes Wesen in der Schöpfung fände, außer sich selbst: denn Alles, was dem Subjecte als Object entgegen steht, ist für das Subject todte Materie. Worauf beruht denn nun unsre Ueberzeugung, daß in gewissen uns ähnlich geformten Körpern in der todten Welt der Objecte eine Seele wohnt? Oder ist das Daseyn der Seelen, d. i.: der lebenden Wesen außer uns, unerweislich? Allerdings ist es in **metaphysischer** Bedeutung unerweislich: denn wie sollten wir hier durch Schlüsse plötzlich zu übersinnlicher Einsicht hinüber springen, da, wie die ganze Apodictik beweiset, sonst nirgends dergleichen Schlüsse gelten? Aber die Apodictik beweiset auch, daß die metaphysische Bedeutung eines **Dinges** so viel als **gar keine** Bedeutung ist; und als Dinge müssen wir doch die Seelen erst setzen, ehe wir sie durch Schlüsse in diesem oder jenem Körper metaphysisch auszukundschaften suchen. Also durch keinen **metaphysischen** Schluß können wir unsers Gleichen in der Wirklichkeit finden. Aber ein Schluß von anderer Art, dessen Bündigkeit alle Metaphysiker übersehen haben, leitet uns hier so sicher, daß wir, um **moralisch** befriedigt zu seyn, weiter keiner Einsicht bedürfen. Die-

ser merkwürdige Schluß ist ein reiner Vernunft-schluß im engsten Sinne des Worts. Er ist, wie das moralische Gesetz, im Wesen der Vernunft gegründet, und weiß sich schon Autorität über die Klügeley zu verschaffen, die ihn, um des Einfalls willen, bezweifeln möchte.

Alles Denken durch Synthesis läßt sich ansehen als ein fortwährendes Fragen und Antworten. Das Absolute als dasjenige, was Alles in Allem ist, voraus gesetzt, strebt das denkende Subject, die vereinzelten Data der Erfahrung in einer durch Synthesis bestimmten Beziehung auf das Absolute zu denken; und diese Bestrebung ist die reine Vernunftfrage: „Was ist das?“ Auf dieser reinen Vernunftfrage beruht alles Denken. Jedes logisch geformte Urtheil, d. i.: jeder Satz, ist eine Antwort. Die letzte und entscheidende Antwort, auf die sich zuletzt auch der Verstand mit seinen Sätzen verlassen muß, ist die Anerkennung der Virtualität durch sich selbst. Indem sich aber auf diese einzig-entscheidende Antwort alle Synthesis, und folglich auch jeder Schluß bezieht, theilen sich alle Antworten in der Synthesis, also auch alle Schlüsse, in zwey Classen. Die erste Classe be-

greift die objectiven Antworten, d. i.: die Beurtheilung der Dinge in der Form der Sinnlichkeit. Alle diese Antworten sind Bestimmungen eines Dinges durch ein anderes Ding. Unser ganzes Urtheilen und Schließen, durch das wir finden, was ein Ding in der Natur ist, folgt der Formel: „A ist in gewisser Beziehung B oder C, d. h.: diesem oder jenem Dinge ähnlich." — Aber es gibt auch eine subjective Antwort auf die reine Vernunftfrage; und diese ist gründlicher als die objectiven Antworten, die am Ende doch alle ein sinnlicher Zirkel sind, in welchem kein Ding durch sich selbst bestimmt wird. Als vernünftige Wesen werfen wir vernünftige Fragen auf. Als vernünftige Wesen sind wir überzeugt, daß eine vernünftige Antwort auf eine vernünftige Frage nur durch Vernunft möglich ist. Also, wo ich auf eine vernünftige Frage eine vernünftige Antwort von außen erhalte, da ist, sagt die Vernunft, meines Gleichen.

Auf diesem Schlusse, der so bündig ist, wie die Vernunft selbst, beruhen alle Rechte und Pflichten unter Menschen; und es ist nicht einzusehen, worauf sie sonst, etwa unter andern vernünftigen We-

sen, beruhen könnten. Nicht Aehnlichkeit in der Organisation, nicht Symptome von innerer Bewegsamkeit können den reinen Vernunftschluß ersetzen, der, wenn gleich subjectiv, doch so befriedigend ist, wie die moralische Vernunft es verlangt. Das Wesen, das mir vernünftige Fragen vernünftig beantworten kann, soll ich behandeln, wie ich mich selbst als vernünftiges Wesen behandle.

Wie ehrwürdig wird durch diese Betrachtung die menschliche Sprache! Diesem Wesen, mit dem ich sprechen kann, muß ich Rechte zugestehen; denn es beweiset mir durch seine Antwort, daß es vernünftig, also frey ist, wie ich selbst. Gegen dieses Wesen soll ich, was mir irgend als Pflicht erkennbar wird, in der ganzen Bedeutung des erhabenen Begriffs besorgen. Das Thier, dem ich nur durch Eindrücke Bewegungen einprägen kann, ist mir nur ein räthselhaftes Geschöpf. Rechte kann ich ihm nicht zuerkennen; denn es kann mir keine Vernunft, und folglich keine Freyheit beweisen: aber von Pflichten gegen dieses räthselhafte Geschöpf spricht mich meine Vernunft nicht frey. Die bloße Vermuthung, daß es ein lebendes, wenn gleich kein ver-

nünftiges Wesen ist, nöthigt mich, es nicht willkührlich wie eine todte Masse zu behandeln. Kann ich doch den klügern unter den Thieren eine Aufmerksamkeit auf meinen sinnlich erklärten Willen angewöhnen, die mich fast wie Vernunft anspricht!

Beantwortung der zweyten Frage. — Das moralische Gesetz bezeichnet in seiner Ursprünglichkeit als reines Ideal-Gesetz weder besondere Rechte noch besondere Pflichten. In der Ueberzeugung, daß ich meines Gleichen behandeln soll, wie ich als vernünftiges Wesen mich selbst behandle, liegt nur eine Aufforderung, weiter zu reflectiren, um ein Criterium der Anwendbarkeit des Gesetzes zu finden, das als Ideal-Gesetz sich selbst nicht weiter erklärt.

Aber der Gesichtspunct der moralischen Reflexion ist denn doch durch das Ideal-Gesetz selbst gegeben. Worauf können wir denn auch, um unsers Gleichen zu beurtheilen, anders reflectiren, als auf uns selbst? Nur sofern wir uns selbst kennen, haben wir von unsers Gleichen eine Vorstellung. Wie können wir aber auf uns selbst reflectiren? Auf keine andere Art als durch die Reaction der Sinnlichkeit, in der sich das freye Subject durch seine

Handlungen als sein eignes Object erkennt. Nur dadurch ist Selbstkenntniß möglich. Diese, nichts weniger als metaphysische, Selbstkenntniß ist nie weder mehr noch weniger als Kenntniß unsrer menschlichen Natur, d. h.: der besondern Virtualität, durch die wir sind, was wir als Menschen sind. Wir reflectiren also, um das moralische Ideal-Gesetz in der Wirklichkeit zu erfüllen, in der es für uns erfüllbar ist, auf den Standpunct, auf dem wir überhaupt als lebende Wesen theoretisch und practisch, d. i.: durch Empfindung und Handlung, stehen. Wir denken uns das moralische Gesetz, sofern es Ideal-Gesetz ist, als gültig für alle Intelligenzen, die wir überhaupt als möglich denken. Aber in eben diesem Gedanken liegt die Anerkennung dieses Gesetzes als eines Gesetzes für uns. Wollten wir uns als reine Intelligenzen denken, so dächten wir, wenn ja überall etwas, zuverlässig nicht uns. Unsre Intelligenz ist von unsrer Sinnlichkeit unzertrennlich. Wir reflectiren also, wenn wir das moralische Ideal-Gesetz, wär' es auch nur in Gedanken, erfüllen wollen, auf unsre ganze Virtualität, das ist: auf den ganzen Inhalt unsrer menschlichen Natur.

Wir überzeugen uns zuerst, daß wir als vernünftige Wesen uns nicht als reine Intelligenzen, noch weniger als Thiere, behandeln, sondern als das, was wir sind, sofern wir wissentlich überhaupt sind, also als Menschen. *)

Nun ist zu unsrer moralischen Selbstverständigung der erste Schritt gethan. Das Criterium der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes findet der Mensch durch freye Reflexion auf sich selbst als Menschen. Die Entmenschung, das ist: die Ausrottung der

*) Sollten die alten Stoiker im Grunde etwas anderes gemeint haben, wenn sie das moralische Gesetz in die Verpflichtung des Menschen setzten, seiner Natur gemäß zu handeln? Die gezwungene Form des wissenschaftlichen Stoicismus kam nur daher, daß man das Princip der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes mit dem Gesetze selbst verwechselte. Deßwegen konnte auch ein eigentliches System des Stoicismus nie zu Stande kommen. Der Stoicismus erscheint anders beym Epiktet, anders beym Kaiser Marc Aurel, und noch anders beym Seneca. Alle nahmen in der menschlichen Natur das ἡγεμονικόν, d. i.: die Freyheit oder Vernunft, als das Beste an. Wie vielen Werth aber jeder auf den übrigen Inhalt der menschlichen Natur legen wollte, blieb jedem überlassen.

Sinnlichkeit, ist unter allen practischen Ungereimtheiten, die sich ein Mensch aus Mißverstand des moralischen Gesetzes zu Schulden kommen läßt, die erste. Auch ist es durch die Geschichte der Möncherey hinlänglich bestätigt, daß dieser Mißverstand, wenn er, der gesunden Vernunft zum Trotze, practisch durchgesetzt wird, den gröbsten Egoismus, den Fanatismus, die Unmenschlichkeit, und besonders eine Menge moralisch-ekelhafter Laster in seinem Gefolge hat. Der Mensch, der mehr als Mensch seyn will, fällt von der Leiter der Narrheit zurück in den Schlamm der Thierheit.

Hat der Mensch moralisch sich selbst als Mensch verstanden, so kann er das Criterium der Anwendbarkeit des erhabenen Ideal-Gesetzes nicht lange verfehlen. Es ist Eins mit ihm selbst. Es ist das Bewußtseyn der Vereinigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit in einer Menschheit. Ich behandle mich selbst vernünftiger Weise als vernünftiges, zugleich aber auch als sinnliches oder, wie wir hier lieber sagen wollen, fühlendes Wesen. Als vernünftiges Wesen behaupte ich meine Vernunft und Freyheit. Als fühlendes Wesen suche ich mir Genuß oder, als Summe aller in meiner Natur möglichen Genüsse,

Glückseligkeit zu verschaffen. Freyheit und Glückseligkeit sind also in unsrer Menschenwelt die beyden Criterien der Anwendbarkeit des reinen Ideal-Gesetzes. Mit diesen beyden Criterien theilen sich alle menschliche Tugenden in zwey Classen, in reine Vernunfttugenden und in Erfahrungstugenden.

Mit dem Bewußtseyn reiner Vernunfttugenden fängt die Würde des Menschen an. Reine Vernunfttugend ist die thätige Behauptung der Freyheit oder, was apodictisch immer dasselbe sagt, der Vernunft aller vernünftigen Wesen. Nun kennen wir freylich keine vernünftigen Wesen, außer unsers Gleichen in der Menschenwelt. Und selbst in der Menschenwelt muß jeder ursprünglich seine Freyheit selbst behaupten. Aber die ursprüngliche oder innere Freyheit berechtigt zur äußern, d. h.: zu Handlungen, die der Idee der gegenseitigen Freyheit gemäß sind. Diese äußere Freyheit kann durch Gewalt unterdrückt werden. Sorge tragen und arbeiten, daß sie, so viel an uns ist, nirgends und nie unterdrückt werde; nicht bloß das Recht überall, wo es sich findet, negativ anerkennen, d. h.: kein Unrecht thun, sondern auch positiv für die Erhaltung und Ausbreitung der allgemeinen Freyheit in

allen Zeiten und Welttheilen arbeiten: das ist die moralische Gerechtigkeit, unter allen menschlichen Tugenden die erste. Sie ist reine Vernunfttugend, von Zeit und Umständen durchaus unabhängig, durchaus keiner Einschränkung unterworfen. Gerechtigkeit als Pflicht soll der Mensch üben, und wenn die Welt darüber in Trümmer sänke, ungeachtet er sein Recht, auf das er Pflichten Anderer gegen ihn gründet, nur dann geltend machen darf, wenn er dadurch zugleich seine Pflicht erfüllt.

Reine Vernunfttugend ist zweytens die thätige Wahrhaftigkeit, das ist: die Bestrebung, der allgemeinen Erforschung der Wahrheit, deren Bedürfniß aus der Vernunft entspringt, nicht nur durch keine Lüge ein Hinderniß in den Weg zu legen, sondern sie mit Fleiß zu befördern und aller Geistesbedrückung entgegen zu arbeiten. Auch diese Tugend ist, sofern sie überhaupt ausgeübt werden kann, von Zeit und Umständen unabhängig, und würde vermuthlich immer dafür anerkannt seyn, wenn die Rigoristen nicht Scherz mit Ernst; unschuldige Täuschungen, bey denen die Wahrheit unter Menschen, die immer großen Theils Kinder sind, am Ende selbst gewinnt, mit Lügen; und successive Ausbreitung der Wahrheit, so wie sie in diesem Reiche der

Finsterniß möglich ist, mit revolutionären und das Gute schon während des Bauens wieder zerstörendem Unfuge verwechselten.

Wesentlich verschieden von den reinen Vernunfttugenden sind die Erfahrungstugenden, nicht, sofern sie Tugenden in der Idee, sondern sofern sie in der Anwendung möglich sind. Das Merkmahl dieser Tugenden, was auch die Logiko-Moralisten sagen mögen, ist und bleibt das Gefühl. Wir wollen glücklich seyn, kraft der Virtualität, durch die wir überhaupt sind. Nicht glücklich seyn wollen, ist practischer Widersinn. So wie wir nun von Natur, das heißt: durch unsre Virtualität, glücklich seyn wollen und uns selbst vernünftiger Weise als Wesen, die glücklich seyn wollen, behandeln: eben so sollen wir, sagt die Pflicht, jedes fühlende Wesen behandeln. Allem, was lebt, Lebensgenuß zu verschaffen, ist so gewiß Pflicht, als strenge Gerechtigkeit und reine Wahrhaftigkeit Pflicht sind! Aber wie übe ich diese Pflicht aus? Darüber gibt mir weder die Idee der Pflicht, noch irgend ein allgemeiner Satz oder eine Maxime die nöthige Aufklärung. Ich muß mich in die Stelle des Andern mit aufmerkendem Gefühle versetzen und diesem

Gefühle mit uneigennütziger Klugheit folgen. Entdecke ich dann, — und der müßte sehr kurzsichtig seyn, der es nicht bald entdeckte, — daß die Wünsche der Menschen einander in unzähligen Richtungen durchkreuzen; erinnere ich mich dabey, daß das reine Ideal-Gesetz ein Gesetz der Unparteylichkeit ist, weil es mir durchaus kein bestimmtes Subject nennt, dem ich Dienste zu erweisen hätte; und überzeuge ich mich endlich, — und wer kann, wenn er das reine Ideal-Gesetz irgend verstanden hat, daran zweifeln? — daß den reinen Vernunfttugenden der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit keine andere Tugend widersprechen darf, um so weniger widersprechen darf, da die reinen Vernunfttugenden vor aller Reflexion auf die Verschiedenheit der menschlichen Wünsche durch die Vernunft selbst apodictisch begründet sind; fasse ich so Natur und Vernunft als fühlendes und denkendes Wesen unter dem idealischen Gesichtspuncte der Pflicht zusammen: so werde ich von selbst erstens keinem Gefühle auf Kosten der Gerechtigkeit und wohl verstandenen Wahrhaftigkeit schmeicheln; und zweytens unparteyisch, so weit meine Einsicht reicht und die apodictische Gerechtigkeit nicht widerspricht, die Wünsche eines jeden so zu

erfüllen suchen, daß jeder so wenig als möglich leidet. Mit andern Worten: Ich bedarf eines Ideals der allgemeinen Glückseligkeit in den Schranken der reinen Vernunfttugend.

Mag uns die Realisirung dieses Ideals auch noch so kümmerlich glücken; es bleibt unsre Pflicht, für die Welt das Unsre zu thun und den Augenblick der nützlichen That nicht über leeren Speculationen nach der metaphysischen Idee einer unbezweifelbar-zweckmäßigen Weltregierung zu verlieren. Der Mensch soll nicht Welt-Regent, nicht Vormund der Schöpfung seyn wollen; er soll nach der Idee der allgemeinen Glückseligkeit unparteyisch helfen, wo das Bedürfniß und die Möglichkeit der Hülfe klar vor ihm liegen, so weit in dem Augenblicke, da es Noth thut, in den Schranken der reinen Vernunfttugend seine Einsicht reicht. Was dann weiter aus seiner That wird, ist nicht seine Sache.

* * *

Also nicht als Reduction der Natur unter eine Formel, nicht als Prüfung der Würde des Menschen nach dem logischen Merkmahle des Widerspruchs, entdeckt die Moralität sich selbst. Der reine Gedanke,

in dem noch keine Formel ist, unterwirft sich das ursprüngliche Bedürfniß durch eine Virtualität von unergründlicher Bedeutung. Kein Princip der Sinnlichkeit oder des Bedürfnisses ist ein Moral-Princip. Aber auch keine Formel, d. i.: keine Synthesis von Begriffen, ist ein Moral-Princip. Das logische Merkmahl des Widerspruchs, das nichts weiter als die Möglichkeit der Synthesis bedeutet, ist so weit davon entfernt, ein Merkmahl der Moralität zu seyn, daß man es nicht ohne die seltsamste und doch am Ende ein anderes Princip voraus setzende Künsteley zu dieser Würde auch nur scheinbar erheben kann. *)

*) Warum soll die Ehrerbietung, die wir dem Verfasser der Vernunft-Kritik schuldig sind, sich nicht mit der Sprache der Freymüthigkeit vertragen, ohne die die Wahrheit sich nicht verständlich ausdrückt? Die Apodictik verfolgt die Kantische Formel des moralischen Gesetzes bis zur Quelle der Moralität, wo es noch keine Formeln gibt, das ist: bis zur lebendigen Kraft im reinen Gedanken. Es ist nützlich, die Maximen, nach denen man handelt, nach der Kantischen Formular-Probe zu prüfen: denn die Maxime, von der wir wollen können, daß sie Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werde, muß uns selbst mit einschließen, und wir können nach ihr nichts wollen, was unsrer Na-

Ganz gegen den Geist des reinen Ideal-Gesetzes ist also auch die Herabwürdigung der Freude und des Lebensgenusses. Unser Gefühl gehört zu unserm Wesen und eben dadurch zum Wesen der Moralität. Eine reine Intelligenz als endliches Wesen gedacht, ist in jeder Bedeutung Nichts; denn die Idealität, von der der Begriff der Intelligenz ausgeht, ist nur Abstraction von der Realität oder Virtualität, zu der in uns die Natur so gut gehört wie der Wille. Der Wille ohne die Natur ist Nichts. Freyer Wille als Ding an sich gedacht ist Nichts. Die Logiko-Moralisten täuschen sich wie die Logiko-Metaphysiker.

tur widerspricht. Wollen wir aber unsre Moralität darnach beurtheilen, ob nicht unsre Maxime sich selbst widerspricht, so spielen wir mit Begriffen. Denn was soll das heißen: Die Maxime widerspricht, in practischer Bedeutung nämlich, sich selbst? Es soll heißen: Ich werde, wenn ich mich wohl besinne, bald entdecken, daß es Fälle gibt, in welchen ich die Allgemeinheit dieser Maxime nicht wollen kann. Aber warum kann ich denn in diesen Fällen die Allgemeinheit der Maxime nicht wollen? Da stehen wir! Da gibt kein Merkmahl des Widerspruchs die Entscheidung, sondern die Anerkennung der menschlichen Natur in uns. Man prüfe nur alle in den Kantischen Schriften aufgestellte Beyspiele!

Diese sehen Dinge in Begriffen; jene halten Formeln für virtuelle Gesetze. Beyde verwechseln die Synthesis mit dem absoluten Princip der Ueberzeugung. Beyde verschmähen die Sinnlichkeit, ohne die doch unser ganzes Wissen und Wollen Nichts sind, weil beyde der reinen Vernunft mehr zumuthen, als sie leisten kann. Die Leibnitzische Schule macht das logische Merkmahl des Widerspruchs zum Princip einer metaphysischen Möglichkeit. Die Kantische Schule findet in dem logischen Merkmahle des Widerspruchs ein Princip der moralischen Verbindlichkeit. Beyden Schuen kann es nicht an denkenden Schülern fehlen, da der Weg von der Sinnlichkeit zur Vernunft durch den Verstand führt, der als Vermögen der Synthesis dem Menschen so leicht genügt und selbst den Mann, der den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft in unsern Zeiten so nachdrücklich wieder zur Sprache brachte, verleiten konnte, die Consequenz mit der Moralität zu verwechseln, und auf das Merkmahl des Widerspruchs eine reine Vernunft-Moral zu bauen, die von gar keiner Reflexion auf Glückseligkeit etwas hören will.

Nein, die Freude ist kein fauler Fleck in der moralischen Schöpfung, und Lebensgenuß ist nicht Selbstentehrung. Glückseligkeit ist in keiner Bedeutung das Princip, aber in wohl verstandener Bedeutung die Bedingung aller Moralität. Man sollte sich doch in unsern Tagen durch die ascetische Bedeutung des Worts: Sinnlichkeit, nicht erschrecken lassen. Sinnlichkeit in apodictischer Bedeutung ist nicht Hang zu physischem Genusse, d. i.: Genusse in der Sphäre des äußern Sinnes, ungeachtet auch dieser an sich nichts Verächtliches ist. Sinnlichkeit heißt hier Empfindungsvermögen überhaupt, also die erste Aeußerung der Virtualität selbst, sofern sie unsre Virtualität ist. Dem objectiven Inhalte der Empfindung correspondirt durch die Virtualität selbst der subjective Inhalt des Vergnügens oder Schmerzens. Das ursprüngliche Bedürfniß oder unbestimmte Verlangen nach Glückseligkeit gehört zu unserm Wesen. Dem ursprünglichen Bedürfnisse entgegen handeln wollen, heißt: seine eigne Existenz aufheben, also Nichts wollen. Auch in der reinsten Gesinnung ist und bleibt dieses Bedürfniß unerlaßliche Bedingung der Moralität; denn es ist Bedingung unsers Daseyns. Es

fragt sich nur, wie sich Sinnlichkeit und Vernunft im moralischen Bewußtseyn zu einander verhalten. Mit dieser Untersuchung wollen wir ein Kapitel schließen, das nur die apodictischen Anfangsgründe der Moral-Philosophie liefern soll.

Das moralische Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft heißt, mit Einem Worte, Uneigennützigkeit. Dadurch, daß wir Menschen sind, wissen wir, was dieses Wort bedeutet, wenn gleich die Disputanten gewöhnlich kein Ende finden können, so bald sie es erklären wollen.

Uneigennützigkeit ist ursprünglich weder Idee noch Gefühl. Sie ist das Resultat der Uebereinstimmung zwischen Idee und Gefühl in der moralischen Virtualität. Das ursprüngliche Bedürfniß, sofern es thierisch, d. i.: bloß sinnlich, ist, ist immer eigennützig; das heißt: das Thier strebt nach Genuß bloß um des Genusses willen. Dieselbe Bestrebung, durch Verstand methodisirt, heißt in der menschlichen Natur Egoismus. So bald aber der Mensch die gebietende Kraft der moralischen Ideen im reinen Gedanken anerkennt, ist nicht mehr er, sondern die moralische Welt, d. i.: die Allheit der Wesen, die er nur irgend

als seines Gleichen denken kann, das Ziel seiner Bestrebung. Dadurch nimmt das ursprüngliche Bedürfniß einen idealischen, d. i.: moralischen, Character an. Es bleibt, als Bedürfniß, was es ist. Das moralisch fühlende Wesen kann sich selbst nicht verlieren. Es kann sich selbst nicht entgegen handeln. Es sucht unwillkührlich und nothwendig Genuß in jedem Augenblicke seines Daseyns, und sucht ihn in sich selbst; aber es unterwirft den Genuß der Pflicht. Es wählt, als freyes Wesen, die moralische Selbstzufriedenheit vor allen andern Genüssen, ohne seine Vernunft so verächtlich zu mißbrauchen, daß es diese Selbstzufriedenheit gegen die andern Freuden des Lebens egoistisch auf die Wage legte, um dann erst zu wählen, wenn es etwa gefunden hätte, daß Selbstzufriedenheit der höchste Genuß ist. Die Philosophie, die so verfährt und die Moralität in eine Berechnung der Vergnügen verwandelt, ist der unlautere Epicureismus. Und wenn das Resultat solcher, dem wahrhaftig wohldenkenden Menschen widerlichen, Rechnungen in der That dahin ausfiele, daß der Beste nichts weniger als der Glückseligste ist und daß der moralische Selbstgenuß den egoistischen vielleicht zufällig in

einigen Individuen, aber zuverlässig nicht nach der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, überwiegt; so wird der Mensch, der das Gute will, doch die Selbstzufriedenheit, selbst mit Aufopferung seines Lebens, wählen, eben darum, weil er das Gute, d. i.: Realität, nur nach moralischen Ideen will. Aber wer sich auch die Selbstzufriedenheit nicht gönnen und sich aus mißverstandenem Eifer für das reine Ideal-Gesetz in eine reine Intelligenz verwandeln will, befindet sich eigentlich in dem Falle, worin er nichts will. Die Selbstzufriedenheit entsteht unwillkührlich und unmittelbar mit der moralischen Erweiterung unsers Lebensgefühls. Und weil es unmöglich ist, daß die Reflexion auf dieses Gefühl sich nicht, sey es auch noch so leise, in unsre moralische Bestrebung als eine Rechnung auf sichern Gewinn einschleichen sollte, so ist keine menschliche Tugend rein. Die reinste hat ihren merklichen Zusatz von Egoismus.

Uneigennützigkeit, ein idealisches Gefühl, — nur denen kann dieser Nahme anstößig seyn, die im Denken noch immer nichts als Synthesis sehen, — Uneigennützigkeit ist es, was den Menschen auch als fühlendes Wesen über die Thierheit, selbst über die

methodisirte Thierheit der Igoisten, erhebt. Der virtuelle Zusammenhang dieses Gefühls mit dem moralischen Gesetze **leitet** den Menschen zum Guten, noch ehe er das Gute **verstanden** hat. Und wie wenigen gelingt es, es jemahls zu verstehen! Durch eben diesen virtuellen Züsammenhang entdeckt denn auch das moralische Gefühl sich selbst auf **zwiefache** Art, je nachdem wir zunächst auf die reinen Vernunfttugenden oder auf die Erfahrungstugenden reflectiren. Es entdeckt sich entweder als **Achtung** oder als **Liebe**. Achtung und Liebe sind die nothwendigen Bestimmungen der Uneigennützigkeit.

Das Gefühl der **Achtung** ist ein **idealisches Gefühl**. Es ist, sofern es Gefühl ist, unwillkührlich. Es kann aber verscherzt und erworben werden durch Freyheit. Es begleitet die Anerkennung der Kraft des reinen Gedankens unmittelbar, und macht auch die Erfahrungstugenden ehrwürdig, sofern auch sie als Tugenden von dem reinen Ideal-Gesetze ausgehen. Ausschließlich aber vereinigt es sich mit den reinen Vernunfttugenden. Die Gerechtigkeit flößt Achtung ein, aber nicht Liebe. Auch die Wahrhaftigkeit wird zunächst von keiner Liebe begleitet. Was man Wahrheitsliebe nennt, ist schon ein

zusammen gesetztes Gefühl, das eine Vereinigung von speculativen und moralischen Reflexionen voraus setzt.

Mit der Achtung entdeckt sich, als das zweyte idealische Gefühl, das die Anerkennung der Kraft des reinen Gedankens begleitet, das Gefühl der Liebe. Wie viel fehlt noch, ehe sich unsre Philosophen werden rühmen können, durch eine gründliche Erörterung dieses Gefühls wieder gut zu machen, was der Sprachgebrauch verdorben hat! Wir wollen voraus setzen, daß jeder, wer unsre Philosophie bis hierher begleitet hat, wenigstens nicht mit den Logiko-Moralisten ein Aergerniß daran nimmt, daß wir das Gefühl der Liebe nicht als Sinnlichkeit von unsrer moralischen Forschung ausschließen. Was in der Achtung mehr als Sinnlichkeit ist, eben das ist mehr als Sinnlichkeit in der Liebe. Beyde Bestrebungen sind unwillkührlich, und weil sie dieses sind, unverdienstlich; aber sie sind uneigennützig. Liebe ist Bestrebung, nicht, das reine Ideal-Gesetz in seinem ganzen Umfange zu erfüllen, überhaupt nicht, ein Gesetz zu erfüllen; es ist unwillkührliche Bestrebung, auf eine dem Ideal-Gesetze analoge Art Erfahrungstugenden um ihrer selbst, nicht um unser willen, zu üben, das heißt: das Glück

Anderer zu befördern, es komme für uns dabey heraus, was da will. Allerdings belohnt dieses Gefühl, wie die Tugend, sich selbst; aber das Wesen der Liebe ist, wie das Wesen der Tugend, Aufopferung unser selbst. Keine Liebe ist, wie keine Tugend, ganz rein von Eigennutz; wer aber in dieser Vermischung der Empfindungen das reine Gold unter den Schlacken nicht findet, beweiset nur seine Ungeschicklichkeit in der Scheidekunst, nicht aber eine schlechtere Natur des Goldes.

Liebe und Achtung vertreten im menschlichen Gewissen die Stelle der Pflicht, ehe der Verstand als Erklärer der Pflicht auftritt. Die Tugend erscheint daher immer zuerst als Sache des Herzens. Sie hat ihre liebenswürdige, wie ihre achtungswürdige Seite; und wer eine von diesen beyden Seiten nicht sieht, wird mit seinem einseitigen Urtheile die Wahrheit nicht ändern.

Liebe und Achtung treffen endlich beyde in dem merkwürdigen Gefühle zusammen, das wir Sympathie oder Mitgefühl nennen. Dieses Gefühl, das man bald als einen moralischen Grundtrieb, bald als eine zufällige Modification der Selbstliebe zu erklären

versucht hat, ist das eigentliche **Menschengefühl.** Kein Thier ist dessen fähig; denn zur Möglichkeit der Sympathie gehört Vernunft. Ehe das fühlende Subject sich durch Phantasie in die Stelle des andern setzen kann, muß es die Vorstellung von dem andern als einem fühlenden Wesen gewinnen. Diese Vorstellung aber kann durch sinnliche Reflexion allein nicht gewonnen werden. Der reine Gedanke wird dabey, wenigstens **theoretisch,** voraus gesetzt. Nun ist aber die theoretische Bedeutung des reinen Gedankens von der practischen unzertrennlich. Deßwegen hat man so oft die Sympathie für das Princip der Moralität gehalten.

Weiter diese Untersuchungen zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Unsre Apodictik hat sich mit dem Beschlusse dieses Kapitels schon einige Schritte über ihre wissenschaftliche Grenze hinaus gewagt, und würde auch das nicht gethan haben, wenn der gegenwärtige Stand der Philosophie nicht so schwankend wäre, und wenn nicht das Empfindungsvermögen, dessen theoretischer Werth in der Kantischen Schule so hoch angeschlagen wird, in seinem practischen Verhältnisse zur Vernunft so tief herab gesetzt würde, daß

über Ideen und Formeln in dieser Schule der Begriff einer moralischen Realität ganz verloren geht.

Eilftes Kapitel.

Beschluß der practischen Apodictik.

Wir sind nun am Ziele der practischen Selbstverständigung. Einer Recapitulation der Argumente, die uns so weit geführt haben, bedarf es hier nicht. Kein Pyrrhonismus und kein Spinozismus, überhaupt, keine dem Bewußtseyn trotzende und keine durch Schlüsse das Bewußtseyn übersteigende Philosophie, steht uns länger im Wege. Alle Gefahr der Theorie ist verschwunden mit derjenigen Anerkennung der Praxis, zu der die Apodictik den Menschen auffordert. Mit der Idee der absoluten Virtualität haben wir alles Seyn und Thun, aber nur durch uns, umfaßt; Theorie und Praxis wechselseitig aus einander, aber nur als Eine Virtualität erklärt; und die relative Realität unser selbst in der absoluten Virtualität als absolut-identisch mit dieser, also nicht uns als ein Ding, nicht die Welt als eine Reihe von Dingen, sondern die ewige Real-Einheit, d. i.: die Welt in

uns, und uns in der Welt gefunden. Und dieses Alles haben wir in Begriffen und Schlüssen, aber nicht durch Begriffe und Schlüsse gefunden. Die Kraft, die unser Daseyn selbst ausmacht, entdeckte in unsrer vernünftigen Natur sich selbst und bewies sich selbst. Das System der Apodictik ist, wenn man ihm einen bestimmten Nahmen geben will und sich vor dem uneleganten Worte nicht fürchtet, absoluter Virtualismus.

Es ist nicht zu läugnen, daß das absolute Virtual-System kein Popular-System ist. Aber welches System, das bis zum Absoluten durchdringt, kann populär seyn? Für das Volk, das heißt: für den bey weitem größern Theil des Menschengeschlechts, dem es nicht einmahl einfällt, nach dem Absoluten zu fragen, sind dergleichen Systeme gar nicht da. Sie erscheinen ihm, wenn es ja von weitem einen Blick darauf wirft, als Grillenfängerey und Mysticismus. Aber Philosophen braucht man nicht zu beweisen, daß nicht nur von dem Volke, sondern selbst von den Philosophen das Princip, durch welches wir irgend etwas begreifen, nicht so begriffen werden kann, wie wir die sinnlichen Resultate dieses Prin-

cips, die wir durch Synthesis auf Formeln reduciren, in diesen Formeln begreifen.

Also muß uns der leere Vorwurf des Mysticismus nicht hindern, die Idee der Virtualität fest zu halten. Auch zielen alle Systeme der Philosophen, die bey dem Formel-Wesen der alten und neuen Zeit kein Gedeihen fanden, nach dieser Idee. Diese Philosophen fanden sich in der Natur und verstanden die Natur als ein Ganzes von Kräften. Aber gereizt von der Mannigfaltigkeit in der Perception, und getäuscht von der logischen Nothwendigkeit, den Begriff der Realität in diese Mannigfaltigkeit überzutragen, dachten sie sich hinter der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen eine absolute Mannigfaltigkeit von Dingen, und wollten das Naturganze als absolute Realität aus den einzelnen Kräften der Dinge zusammen setzen. Hätten sie ihre Systeme umgekehrt und das, was sie sich als absolute Dinge dachten, sich selbst mit eingerechnet, als Producte Einer absoluten Realität gedacht, die sich in ihrer unendlichen Thätigkeit als ein Inbegriff relativer Kräfte dem Menschen als einem absolut zu ihr gehörigen Wesen entdeckt: so wäre ihnen vermuthlich die Idee der absoluten Virtualität nicht entgangen.

Aber daß der Mensch aufhöre, sich für ein Ding an sich anzusehen, kann man ihm nur dann zumuthen, wenn er sich selbst zuerst sinnlich und logisch verstanden, d. h.: die bunte Reihe seiner Vorstellungen unter Verstandesgesetze geordnet hat. Wenn er dann findet, daß sein liebes Ich, das er an die Spitze aller Gedanken stellt, in der Welt, die er als einen Inbegriff von wirklichen Dingen erkennt, gar nicht vorkommt; wenn er ferner findet, daß der Begriff eines Begriffs schon die Unmöglichkeit enthält, ein übersinnliches Daseyn erschließen zu wollen: dann entschließt er sich eher, zu begreifen, daß er sein Daseyn dem Ganzen verdankt. Aber dann muß er sich auch sehr hüten, nicht in den berüchtigten Materialismus zu verfallen und sich für ein Product der Objecte zu halten, denen er sich entgegen stellt. Das ist eben die Schwierigkeit beym ersten Verstehen der Virtualität, daß der Mensch entweder von sich oder von den Objecten anfängt und seine Wissenschaft in dieses Dilemma zwängt. In diesem Dilemma aber versteht er weder sich noch die Objecte in apodictischer Bedeutung. Daß Subject und Object eins ohne das andere Nichts sind, dies ist

die wesentliche Lehre der Apodictik. Und wer diese Lehre verstanden hat, der ist vor dem Materialismus so sicher wie vor dem Idealismus.

Endlich versuche man nicht, — was vielleicht noch Mancher versuchen möchte, — aus der Idee der Virtualität erklären zu wollen, was mit jedem Versuche einer Erklärung in Begriffen sich selbst aufhebt. Bey verschiedenen Gelegenheiten ist die Eitelkeit solcher Versuche durch die Apodictik selbst schon bewiesen. Der absolute Ursprung der Vernunft; der Grund der besondern Virtualität, die unsre menschliche Natur heißt; der Grund der transscendentalen Einschränkung, an die die menschliche Natur gebunden ist; der Grund der regelmäßigen Folge gleichartiger Begebenheiten, die wir als Ursachen und Wirkungen beurtheilen; die Entstehung unsers physischen Daseyns; endlich, die gebietende Kraft des reinen Gedankens: alles Dieses bleibt uns ein Geheimniß, auch wenn wir die Idee der absoluten Virtualität noch so richtig gefaßt haben. Die Beweise sind in der Apodictik schon geführt. Das Höchste, was unser Verstand zur Bestimmung des gründlichen Wissens leisten kann, ist: die Begriffe in der Synthesis so zu

ordnen und durch einander aufzuklären, daß die Vernunft selbst ihre Abhängigkeit von der absoluten Urtheilskraft entdeckt, und mit dieser entweder die absolute Realität oder das Nichts als Fundament des Wissens anerkennt. Dieser theoretischen Selbstverständigung folgt dann die practische, wenn wir die absolute Realität als Virtualität und dadurch die Theorie als das unbedingte Correlat der Praxis zum zweyten Mahle begreifen. Aber mit aller Selbstverständigung verstehen wir doch von der absoluten Virtualität nichts mehr, als was Wir in dieser Virtualität sind. Alle unsre vernünftigen Urtheile sind Selbstbelehrungen, aber in den Schranken der menschlichen Natur, die unsre Virtualität selbst ist. Also ist der Grund der menschlichen Natur, d. i.: der Sinnlichkeit und Vernunft, mit ihren transscendentalen Gesetzen, als besonderer Grund, d. i.: als bestimmt durch ein besonderes Verhältniß von Kräften gedacht, zwar ein nothwendiger Begriff; denn die Vernunft in Verbindung mit der Sinnlichkeit sucht immer besondere Gründe: aber dieser nothwendige Begriff ist leer, und wird immer leer, d. i.: nothwendig $= x$, bleiben, eben deßwe-

gen, weil der Mensch nie die menschliche Natur überfliegen kann, so bald er etwas wissen will.

Aber kennt denn die Vernunft nicht mit dem Wissen auch ein Glauben, wovon bisher in unsrer Apodictik noch nicht die Rede war? Die Kantische Philosophie hat den Begriff des Glaubens aus der christlichen Theologie so glücklich entwandt und so philosophisch benutzt, daß die Apodictik ihn aufnehmen oder seine Unbrauchbarkeit zeigen muß. Der Mensch kennt nichts als sich; aber er hat in seiner menschlichen Natur keine bleibende Stelle. Auch davon war in unsrer Apodictik noch nicht bestimmt genug die Rede. Wir fassen also die Resultate der apodictischen Selbstverständigung, so weit sie theils zur wissenschaftlichen Darstellung der Philosophie, theils zur menschlichen Selbstbefriedigung gehören, in einem vierten Buche zusammen.

Viertes Buch.

Philosophische Syntactik.

Viertes Buch.

Philosophische Syntactik.

Erstes Kapitel.

Von der Bildung des Geistes zur Philosophie.

Wenn es überhaupt Wissenschaften gibt, so muß es auch eine Grundwissenschaft geben. Die Gründlichkeit aller Wissenschaften, außer der Grundwissenschaft selbst, ist nur hypothetisch; aber die Hypothese leistet dem Verstande im ganzen Umfange des abgeleiteten Wissens dieselben Dienste wie eine wirklich gefundene Grundwissenschaft. Warum? Weil der Verstand mit dem Begriffe des letzten Grundes nichts mehr als ein nothwendiges x denkt. Durch dieses x gewinnt der Demonstrator für jede Schlußkette ei-

nen Punct, an den er sie, gewöhnlich ohne es zu wissen, fest knüpft; und weil er logisch nichts weiter als eines solchen Puncts bedarf, um seinem Denken Haltung zu geben, so ist es für den Verstand völlig einerley, ob der letzte Grund, auf den sich alles Denken und Wissen bezieht, als wirklicher Grund gefunden, oder ob er durch die nothwendige Hypothesis, ohne die es kein Denken gibt, = x ins Unendliche voraus gesetzt wird. Die Natur bleibt, auch wenn wir nicht an ihren Grund denken, als Factum, was sie ist. Auch der Verstand mit seinen Denk-Principien bleibt, was er ist, wir mögen die Denk-Principien auf Wissens-Principien zurück führen können, oder nicht. Der Verstand behandelt sogar sich selbst zuerst als ein Factum. Da nun Facta überhaupt der Inhalt unsers ganzen Wissens sind, und da die logische Bestimmung eines Facti durch den Verstand während des Denkens mechanisch von selbst erfolgt; so ist für den Gebrauch des gemeinen Lebens so wohl, als für die Fortschritte aller Wissenschaften, bey denen man sich getrost auf Facta und auf seinen Verstand verlassen kann, eine Grundwissenschaft eine entbehrliche Wissenschaft. Aus bloßem Verstan-

desbedürfnisse kann eine solche Wissenschaft auch nicht entspringen.

Die Idee einer Grundwissenschaft ist unterdessen so alt wie das Vernunftbedürfniß der Selbstbefriedigung. Unbefriedigt durch die logisch-nothwendige Voraussetzung, bey der es der Verstand bewenden läßt, suchten seit Jahrtausenden Menschen, die sich eben dadurch von dem Volke unterschieden, das Nothwendige, das sie logisch als unbekannt voraus setzten, als etwas Wirkliches zu entdecken. Es war ihnen widersprechend und unnatürlich, ihr Wissen am Ende auf eine Voraussetzung zu gründen. Sie fanden in keiner Voraussetzung weder sich selbst noch die Natur. Wir nennen solche schwer zu befriedigende Menschen mit dem Griechischen Worte, dessen Etymologie uns jetzt gleichgültig seyn kann, Philosophen, und die Wissenschaft, die sie suchen und an der im Grunde nur ihnen gelegen ist, Philosophie.

Die Philosophie ist eine Aufgabe, die die Vernunft sich selbst vorlegt, indem sie das Wirkliche, das in und mit uns ist, mit den Ideen der Möglichkeit und Nothwendigkeit durch Vernunft

unwidersprechlich zu vereinigen und dadurch das logisch-nothwendige x als etwas Wirkliches zu finden sucht.

Die Vereinigung des Wirklichen mit dem Gedachten faßt der Verstand zusammen in dem Begriffe der Wahrheit. Wahrheit ist eine regulative Idee, kein Object. Nur Gedanken sind wahr oder falsch; Dinge sind schlechthin. Gedanken sind wahr, wenn sie sich nach der bleibenden Form des Wissens durch relative Nothwendigkeit auf absolute Realität beziehen. Die Wahrheit oder Falschheit der Gedanken liegt in dem nothwendigen Verhältnisse der Gedanken zu der Realität, die mehr als Gedanke ist. Die Philosophie folgt der regulativen Idee der Wahrheit.

Sieht nun der Verstand zuerst die sinnlichen Vorstellungen für Dinge an, so läßt er diese auf sich selbst beruhen, und sucht die Wahrheit entweder physisch in dem Verhältnisse der sinnlichen Vorstellungen zu den Begriffen, oder logisch in dem Verhältnisse der Begriffe zu einander nach den Denkgesetzen, oder mathematisch in dem Verhältnisse der Begriffe zur nothwendigen Anschaulichkeit. Diese Denkart muß der Philosophie voran

gehen; aber sie ist keinesweges philosophisch. Mit dem Bedürfnisse der Philosophie entspringt die Idee einer absoluten Wahrheit, nach der sich der forschende Geist philosophisch orientirt. Dadurch, daß wir das logisch-nothwendige x als Realität zu entdecken suchen, setzen wir es in der That schon als Realität voraus; denn ein Nichts sucht man nicht zu entdecken. Wir setzen es als absolute Realität voraus; denn nur das Absolute läßt keinen Zweifel übrig. Nun ist aber keine Vorstellung absolut. Jede Vorstellung läßt sich als Vorstellung ins Unendliche bezweifeln. Also suchen wir, auch wenn wir daran nicht denken, mit der Realisirung des logisch-nothwendigen x den Grund der Vorstellung, nehmen diesen als gleich bedeutend mit der absoluten Realität, denken nun alle Vorstellungen problematisch, und gewinnen die Idee der absoluten Wahrheit als ein nothwendiges Verhältniß der Vorstellungen zu der absoluten Realität. Die Philosophie folgt der regulativen Idee der absoluten Wahrheit.

Aber eben diese Idee war auch von je her der Stein des Anstoßes für die Philosophen, weil man

empirisch gewohnt war, die Wahrheit als eine Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Objecte zu denken. Der Begriff der Uebereinstimmung bedeutet nichts, wenn nicht mit ihm ein Merkmahl gesezt wird, nach dem sich über die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung entscheiden läßt. Ein Merkmahl der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit der absoluten Realität ist Nichts; denn zwischen der Vorstellung und der absoluten Realität gibt es kein Drittes, auf das wir merken könnten. Also hebt die Idee der absoluten Wahrheit, als Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Objecte gedacht, sich selbst auf. Also hebt auch eine Philosophie, die von der Idee der Wahrheit als einer Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Objecten ausgeht, sich selbst auf.

Aber wer hieß denn auch die Philosophen, sich auf diese Art ein Nichts als Wahrheit denken? Der Begriff der Uebereinstimmung ist ein logischer Reflexions-Begriff, der, wie wir in der logischen Apodictik fanden, zur Möglichkeit der Synthesis, aber nicht zum Fundamente des Wissens gehört. Das Mannigfaltige in den Vorstellungen fassen wir

nach dem Princip der Uebereinstimmung auf, aber nicht einen Grund der Vorstellungen. Reflectiren wir dann von einem Begriffe auf seine Merkmahle zurück, so prüfen wir nach dem Princip der Uebereinstimmung die empirische Wahrheit der Begriffe, aber nichts weiter; und mit dieser Wahrheit ist der Philosophie wenig geholfen. Will also der Philosoph sich nach der Idee der absoluten Wahrheit orientiren, so muß er mit dieser Idee nichts weiter denken als das transscendentale Vorstellungsgesetz der erkennenden Naturen überhaupt, das wir = x denken, während wir nur unser menschliches Vorstellungsgesetz kennen. Also zerarbeitet sich unser Verstand mit der Idee der absoluten Wahrheit ohne alle Noth. Sie ist als regulative Idee zum Denken und zur Philosophie nothwendig, aber auch nur als regulative Idee, damit wir die menschliche Wahrheit als die für uns einzige begreifen lernen.

Das Verhältniß, in welchem jede Intelligenz nach ihren Gesetzen zur absoluten Virtualität steht, ist Wahrheit für sie. Je freyer ein Wesen ist, desto wahrheitsfähiger ist es. Irrthum ist Verlust der

Freyheit. Die irrende Intelligenz stellt ihre Subjectivität nach den transscendentalen Gesetzen ihrer Virtualität den Objecten undeutlich entgegen. Wo der traurige Verlust der Freyheit in der menschlichen Natur bleibend ist, da ist der arme Sterbliche verrückt. Gewöhnlich ist aber, Gottlob! das Uebel nur vorüber gehend. Was wir dann finden, wenn wir mit voller Freyheit und durch Thätigkeit aller unsrer Seelenkräfte nach den unabänderlichen Bedingungen unsers Daseyns das nothwendige Verhältniß unsers Vorstellungsganzen zur absoluten Urtheilskraft, also auch zur absoluten Realität, entdecken, das ist die Wahrheit, die unser ist. Die Entdeckung dieser Wahrheit ist Entdeckung der Principien des menschlichen Wissens, also eben der Grundwissenschaft, die unter Menschen Philosophie heißt. Eine Wahrheit für alle mögliche Intelligenzen ist eine leere Idee. Eine Philosophie, die im menschlichen Verstande mehr seyn will, als systematische Entwickelung der menschlichen Virtualität, hebt sich selbst auf.

Die Entdeckung der Philosophie als einer Wissenschaft ist also nur durch Entwickelung aller der Kräfte möglich, durch die der Mensch ein Mensch

ist. Philosophie ist nicht Synthesis, sondern Synergie. Nicht syllogistisches Paaren der Begriffe mit Begriffen und der Sätze mit Sätzen führt zu dem Ziele, wo die Vernunft den Verstand erwartet.

Das Bestreben, durch Begriffe und Sätze die Aufgabe der Philosophie vollständig zu lösen, heißt Scholastik. Alle Scholastik treibt sich im Kreise des logischen Diallelus herum und reibt sich selbst auf. Nicht durch den Verstand, sondern durch die Vernunft, die im reinen Gedanken die menschliche Virtualität mit allen ihren Bedingungen dem einfachen Ideal-Princip unterwirft, kann man philosophiren. Das intellectuelle Bestreben, das, wenn es rein und ausdauernd ist, sicher zur Philosophie führt, wollen wir Geist nennen. Alle Scholastik ist geistlos. Der Geist aber, von dem alle Philosophie ausgeht, läßt sich nicht in Umlauf bringen wie eine Formel. Er kann geweckt, aber nicht demonstrirt, und überhaupt nicht gelehrt werden.

Unterdessen sucht die Vernunft durch den Verstand einen Grundsatz zur logischen Grundlage des philosophischen Denkens. Dieser Grundsatz, mit dem alle Philosophie logisch anfängt, d. i.: sofern sie

überhaupt mit Formeln anfangen kann, ist kein *speculativer* Grundsatz. Was für ein Grundsatz sollte das seyn? Er müßte, wenn er der Vernunft genügen sollte, ein *absolut-wahrer* Grundsatz seyn; und ein absolut-wahrer Grundsatz ist, da alle Grundsätze schon die Wahrheit der *Begriffe* voraus setzen, ein logisches und transscendentales Unding. Der Verstand mit seinen Begriffen und Grundsätzen *ordnet* die Philosophie, aber er *macht* sie nicht. Er ordnet sie, indem er die *practische* Formel sucht, durch die die Bestrebung, die wir *Geist* nannten, gedacht wird. Nur mit einer solchen Formel kann die Philosophie in Grundsätzen anfangen; und diese Formel ist ein *Aufruf* der Vernunft und ein *Aufgebot* aller Seelenkräfte zur Unterstützung der Vernunft. Von dem Orakel zu Delphi wurde sie längst den Menschen ans Herz gelegt, wenn gleich das Orakel vermuthlich selbst nicht wußte, wie viel Sinn in seiner Lehre lag. „*Mensch, verstehe dich selbst!*" Das ist der Grundsatz, mit dem die Philosophie anfängt.

Wenn man fragt, was es heißt, sich selbst verstehen; so ist die Antwort leicht gegeben, sofern sie

überhaupt gegeben werden kann. Der versteht sich selbst, wer sich des logischen Zusammenhanges aller seiner Vorstellungen in Beziehung auf das Princip dieser Vorstellungen deutlich bewußt ist. Sich selbst zu verstehen, bedarf man also vor allen Dingen Verstand; aber mehr als den passiven Verstand, der sich nicht über das Verstehen desjenigen erstreckt, was Andere vor ihm verstanden und ihm in Worten mitgetheilt haben. Wer philosophirt, benutzt die Gedanken Anderer, aber er geht nicht von ihnen aus. Wer von fremden Gedanken, als Principien, ausgeht, der denkt vielleicht richtig, aber er philosophirt nicht. Alle gelernte Philosophie ist keine Philosophie, sofern sie gelernt ist.

Der practische Aufruf zur Selbstverständigung, mit dem alle Philosophie in Grundsätzen anfängt, fordert zur Anerkennung der beyden entgegen gesetzten Gesichtspuncte des menschlichen Wissens auf. Diese Anerkennung kann man als den ersten Schritt zur Philosophie ansehen; denn in ihr liegt der Unterschied der theoretischen und practischen Philosophie. Dadurch, daß der Mensch aufgefordert wird, sich zu verstehen, wird ihm zuge-

trauet, daß er sich finden, d. h.: seine Virtualität durch sich selbst entdecken kann. Nun entdeckt er aber seine Virtualität, indem er entweder von den Objecten auf sich, oder von sich auf die Objecte reflectirt. Reflectirt er von den Objecten auf sich, so beschäftigt er sich theoretisch mit den Objecten, und untersucht, was sie für ihn sind. Reflectirt er von sich auf die Objecte, so findet er practisch, was die Objecte durch ihn werden können. Beydes ist nun im Grunde Eine und dieselbe absolute Reflexion. Aber durch die Dazwischenkunft des Verstandes, der das Absolute nur durch Negation als nicht-relativ denken kann, entsteht zwischen dem theoretischen und practischen Reflectiren ein sehr bedeutender Unterschied. Die logische Reflexion ist immer theoretisch; das heißt: so bald wir etwas durch Synthesis in Begriffen fassen, fassen wir es als ein Object, das als ein Mannigfaltiges zur Einfachheit gebracht werden soll, das also als ein Mannigfaltiges sinnlich anerkannt werden muß. Da nun auf diese Art das Thun erst ein Wissen werden und der Wille durch seine Reaction in der Sinnlichkeit ergriffen werden muß, um in Begriffen als ein Mannigfalti-

ges beurtheilt zu werden, so findet der Mensch denkend immer zuerst die Objecte; und in diesem Sinne reflectirt er nur für das Bedürfniß der Wissenschaft, d. h.: theoretisch. Als denkendes Wesen, — nämlich menschlich denkend durch Synthesis, — geht er von der Theorie überhaupt zur Theorie der Praxis als einem Abschnitte der Wissenschaft über. Die practische Reflexion erscheint also als etwas von der theoretischen Verschiedenes. Sie erscheint nothwendig so, so bald wir über unsern Willen mit unserm an die Sinnlichkeit gebundenen Verstande nachdenken wollen. So trennt sich theoretisch die theoretische Philosophie von der practischen.

Die Aufgabe der theoretischen Philosophie läßt sich in die Formel fassen: Finde denkend dich selbst in der Welt! — Welt heißt hier vorläufig der gedachte Inbegriff aller Objecte. Diese setzt die Theorie, sofern sie Sache des Verstandes ist, nothwendig voraus. Nach Voraussetzung der Objecte, deren für die Sinnlichkeit eine Menge ist, irrt nun die logische Reflexion so lange unter den Objecten hin und her, bis sie endlich auf die Beziehung verfällt, die die Objecte an das Subject bindet.

Nun denkt der Mensch sich selbst. Er findet sich in einem Begriffe. Indem er sich aber in einem Begriffe findet, versetzt er sich in die Reihe, d. i.: die Menge, der Dinge in der Sinnlichkeit. Hier läuft er denn Gefahr, sogleich, beym ersten philosophischen Schritte, sich selbst so ganz und gar zu verkennen, daß nachher keine verständige, d. i.: logisch-consequerte, Rückkehr zu dem ersten Puncte aller Selbstverständigung für ihn möglich ist. Wenn nicht moralisches Interesse, das durch keine Demonstration befriedigt wird, ihn aufmerksam auf sich selbst erhält, so wird er ein Raisonneur, d. i.: ein Knecht der Begriffe. Weil er nicht anders denken kann, als durch Begriffe, so hält er Begriffe auch für die Principien der Wissenschaft. Der reine Gedanke, der das Denken von dem Wissen apodictisch scheidet, wird für den Raisonneur, durch einen apodictischen Mißverstand, zum bloßen Gefühle; denn im reinen Gedanken ist noch keine Synthesis, und Synthesis ist dem Raisonneur Vernunft oder das Fundament der Wahrheit. Selbst wenn moralisches Interesse den Denker leitet, verwechselt er doch gewöhnlich die Synthesis mit der Vernunft und sucht

Wahrheit im Verstande. Der Metaphysiker behauptet, das Daseyn und die Natur der Dinge dadurch zu erkennen, daß er Begriffe mit Begriffen zu Schlüssen verbindet. Der Formalist verlangt zum Denken die Unterlage der Sinnlichkeit, unterscheidet Begriffe sorgfältig von Dingen, und will doch auf Grundsätze, die aus Begriffen bestehen, ein unerschütterliches Gebäude der Wahrheit gründen. Selbst die erhabene Kraft des moralischen Gesetzes kann er in einer Formel gefunden zu haben sich überreden.

Aber vieles ist schon gewonnen, wenn man nur die Verbindung der Theorie mit der Praxis nicht aus dem Gesichte verliert. Dann bemerkt man leicht die Aufgabe der practischen Philosophie in der Formel: Finde denkend die Welt in dir! — Was kann das heißen: in mir? Die Seele ist doch kein Futteral und keine Wachstafel, oder ein dem ähnliches Ding, das andere Dinge oder Eindrücke von Dingen in sich aufnimmt. Meine Realität ist nichts anderes als meine Virtualität. In dieser bin ich als wirkliches Ich, und handle, wie ich leide. Mein Handeln und Leiden sind meine Virtuali-

tät, d. i.: mein Daseyn. Die Welt ist also in mir, sofern sie mein Werk ist. Das und nichts weiter sagt die Formel, durch die wir die Aufgabe der practischen Philosophie als die umgekehrte Formel der Theorie denken. Finde die Welt in dir! heißt: Finde dich dadurch, daß du findest, was du aus der Welt machst und machen kannst! Aber bey der Lösung dieser Aufgabe muß man wieder sehr auf seiner Hut seyn, oder man verfällt in den Traum des Idealismus, bildet sich ein, daß man die Welt im ganzen Ernste auch theoretisch macht, und trauet wohl gar der Logik die Kunst zu, diesen Traum als ewige Wahrheit zu demonstriren.

Die Philosophie ist also erstens eine Angelegenheit des Menschen, nicht des Verstandes. Die Speculation folgt der Natur und der Gesinnung. Freylich kann man, seiner Gesinnung zum Trotze, sich selbst einem Begriffe aufopfern, und thut es auf der zweyten Stufe der Selbstverständigung nur gar zu leicht, wenn gleich ungern. In der Einbildung, daß die Wahrheit auf Begriffen und Sätzen ruhe, hält man sich dann von Sätzen überzeugt, wenn man sie nicht widerlegen kann.

Mag das Bewußtseyn noch so laut protestiren; mag unsre ganze Natur sich gegen gewisse Sätze empören: man bildet sich ein, eben dadurch der Philosophie ein glänzendes Opfer zu bringen, daß man Ruhe und Gewissen selbst an eine Schlußkette legt. So entsteht die methodische Selbstbethörung, die bey den Meisten noch immer im Rufe der Philosophie steht. Wer nur grübelt, heißt dann ein speculativer, und wer nach Grundsätzen handelt, ein practischer Philosoph. Was den Grübeleyen zum Grunde liegt; woher die Grundsätze stammen, nach denen der vermeinte Philosoph handelt: darauf kommt dann nichts an. Genug, es sind Grundsätze. Daran hat der Verstand genug; und was der nicht widerlegen, d. h.: durch andere Grundsätze umstoßen kann, gilt dem Halbdenker für unumstößlich. Als ob daraus, daß man einen Grundsatz nicht widerlegen kann, folgte, daß er wahr ist! Als ob man von dem überzeugt wäre, was man nicht widerlegen kann! Die Unfähigkeit, einen Satz widerlegen zu können, ist oft bloß subjectiv. Der Verstand muß still schweigen, weil er in diesem Augenblicke die Principien der Widerlegung noch in keine Synthesis gebracht hat.

Folgt aber daraus, daß die Principien nicht da sind? Diese apagogische Abnöthigung eines, gleich viel, ob vorüber gehenden oder dauernden, Stillschweigens ist so wenig ein Ueberzeugungsgrund, daß sie selbst nach der logischen Kritik der apagogischen Beweisart gar nichts beweiset. Die Ueberzeugung ruht nicht auf Grundsätzen; die Wahrheit der Grundsätze ruht auf dem lebendigen Princip der Ueberzeugung, d. h.: auf der apodictischen Anerkennung der Virtualität durch den reinen Gedanken.

Die Philosophie ist demnach zweytens vorzüglich eine Angelegenheit des moralischen Menschen. Das Princip der Moralität ist der virtuelle Inhalt des reinen Gedankens. Alle Selbstverständigung aber geht von dem reinen Gedanken aus. Je freyer also der Mensch, das heißt: je mehr er des reinen Gedankens fähig ist, desto philosophischer und zugleich moralischer ist sein Streben nach Wahrheit. Er will mit sich selbst einig seyn in jeder Bedeutung des Worts. Deßwegen sind auch die wenigen Philosophien, die nicht bloß Formelnspiele sind, eben so wohl Character-Gemählde als Systeme. Der Selbstdenker denkt nicht nur selbst, d. h.: mit freyer

Reflexion; er denkt auch sich selbst, indem er zu denken anfängt. Er sucht eine Philosophie, ehe er eine findet. Und wer kann anders suchen als nach seinem Bedürfnisse?

Zwey Plagen des Geistes haben die Philosophie zu allen Zeiten unterdrückt und ihre Fortschritte aufgehalten, die Räsonnir-Sucht und die Glaubenssucht. Jene entsteht, wenn man dem Verstande zu viel zutrauet; diese, wenn man ihn vernachlässigt. Den meisten Menschen ist das Denken eine Last. Unterdessen ist doch die Vernunft auch in den Schwachen zu mächtig, als daß mit einem thierischen Wissen ein Mensch ganz zufrieden seyn sollte. Der Mensch, der nicht denken mag, nimmt also Sätze auf Glauben an und haßt den, der ihm die Nothwendigkeit des Denkens ans Herz legen will. Einer bey weitem kleinern Zahl ist das Denken mehr eine Lust, als eine Arbeit. Zu dieser Zahl gehören auch die Philosophen. Aber wer nur darum denkt, weil ihm das Denken eine Lust ist, dem wird es auch bald ein Spaß. Er räsonnirt, um zu räsonniren, schmeichelt mit seinen Einfällen und Syllogismen seiner Eitelkeit, und büßt über seinem Talente gewöhnlich allen Sinn für Wahrheit ein.

Um den Geist vor der Räsonnir-Sucht zu bewahren, kann man sich nicht oft genug an den practischen Character der Philosophie erinnern. Alle Philosophie ist practisch, sofern sie unsre Philosophie ist. Von dem, was wir sind, hängt es ab, wovon wir überzeugt werden können; und wir sind nur durch das, was wir thun. Freylich ist es mehr unsre Neigung, als unsre Freyheit, was bey unserm Thun und Lassen gewöhnlich den Ausschlag gibt: aber keine Neigung ist in der menschlichen Natur ohne alle Freyheit; das heißt: die Vernunft ist im Menschen allgegenwärtig, auch wo ihr Licht kaum als Dämmerung leuchtet. Unsre Ueberzeugung hängt mehr, als wir gewöhnlich meinen, auch von dem ab, was wir als freye Wesen durch uns selbst geworden sind. Davon hängt es besonders ab, was wir behaupten noch werden zu können und zu sollen. Aber wer sich einmahl verwöhnt hat, Sätze als Sätze für Philosophie zu halten, und den Satz zu behaupten, den er nicht widerlegen kann; wer also, nach seiner Theorie, die practische Aufmerksamkeit auf sich selbst für kein Mittel anerkennt, auch den Grund aller speculativen Wahrheit sicherer

ins Auge zu fassen, der kann von Glücke sagen, wenn er mehr als ein Raisonneur wird. *)

Gegen die Glaubenssucht ist die Philosophie überhaupt das specifische Mittel, sofern sie Wissenschaft in Begriffen ist und die Ehre des Verstandes behauptet.

Zweytes Kapitel.

Von der Form der Philosophie.

Das erste Geschäft dessen, der eigentlich philosophiren will, ist: daß er sich bestimmt und deutlich die Philosophie als Aufgabe denkt. Denn wer nicht weiß, was er sucht, wie kann der als denkendes Wesen wissen, was er findet? Alles Denken ist ja ein Suchen.

Durch die Idee der Philosophie finden wir aber noch kein System. Die Verwechselung der Idee der Philosophie mit irgend einem Systeme ist der

*) Nous sommes plus raisonneurs que raisonnables; schrieb König Friedrich der Zweyte an Voltaire. Kann man mit wenigen Worten den Geist des achtzehnten Jahrhunderts treffender zeichnen?

Tod der freyen Reflexion und alles wahren Philosophirens. Durch das Denken selbst wird uns die Aufgabe einer Wissenschaft gegeben, die als nothwendig voraus gesetzt wird, wenn Wissenschaft überhaupt gedacht wird. In dieser Voraussetzung aber ist die Philosophie ein leeres x. Die Möglichkeit eines Systems, durch das dieses x in Begriffen, Sätzen und Schlüssen dargestellt wird, liegt schon in der Nothwendigkeit, es zu denken. Aber diese Nothwendigkeit ist logisch und betrifft keine Wirklichkeit. Zur Wirklichkeit eines Systems gehört das Mannigfaltige, ohne welches es keine Synthesis, also keine Begriffe, Sätze und Schlüsse gäbe. Dieses Mannigfaltige aber ist der sinnliche Stoff des Denkens. Also kann nur dadurch die Aufgabe der Philosophie systematisch gelöset werden, daß die Sinnlichkeit dem Verstande unterworfen und so der reine Gedanke selbst zuletzt durch Begriffe, Sätze und Schlüsse verstanden wird.

In der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter den Verstand liegt die Unterscheidung der Form von dem Stoffe des Wissens. Denn was denken wir uns hier unter Unterwerfung? Zuerst das Prac-

tische, durch das unser Wissen eigentlich unser wird und der Mensch auch in seinem Denken als handelnd sich selbst denkt. Indem aber der Mensch sich selbst denkt, findet er seine Freyheit an eine Nothwendigkeit gebunden, die Bedingung eben dieser Freyheit ist, ohne die er von der Nothwendigkeit nichts wüßte. Dieser Bedingung ist er, als denkendes Wesen, selbst unterworfen, während er nach eben dieser Bedingung die Natur sich selbst unterwirft. Und eben diese nothwendige Bedingung des Wissens ist es, was, seit der Erscheinung des Kantischen Systems, die Form des Wissens heißt. Nun denken wir uns unter Philosophie die Wissenschaft der Principien, durch die zuerst das Wissen selbst gedacht wird. Also denken wir uns eine Form der Philosophie als unterschieden von dem Stoffe dieser Wissenschaft, wie wir im Wissen selbst die Form von dem Stoffe, das Gesetz von der Realität, unterscheiden. Die Form der Philosophie ist das transscendentale Gesetz, nach dem sich unsre Intelligenz die Natur unterwirft. Dieses transscendentale Gesetz ist das System der Kategorien, verbunden mit den Bedingungen des Raums und der Zeit.

Die Bedingungen des Raums und der Zeit stehen, sofern sie Objecte unsrer Beurtheilung in Begriffen sind, unter dem Gesetze der Kategorien. Das Gesetz der Kategorien ist der Inbegriff der nothwendigen Beziehungen aller Begriffe in der Synthesis auf das Princip der Einheit, d. i.: auf das Ich. Das Princip aller Form der Philosophie ist also ohne Zweifel das Ich. Wäre mit der Form die Möglichkeit des Wissens uberhaupt gefunden, und würde nicht, um eine Form des Wissens auch nur zu denken, Realität schon voraus gesetzt, so hinge die ganze Philosophie apodictisch am Begriffe des Ich. Aber das Ich ist fur die Theorie nichts weiter als das Ideal-Princip, das mit dem Denken erst entsteht, indem das denkende Subject im reinen Gedanken sich von einem Objecte losreißt. Das Ideal-Princip setzt also, wie die transscendentale Apodictik ausführlicher gelehrt hat, das absolute Real-Princip immer voraus. Also fängt die Philosophie ganz recht mit dem Ich an, sofern sie Wissenschaft in Begriffen, aber nicht, sofern sie Wissenschaft überhaupt ist. Das Ich ist für die wissenschaftliche Entdeckung der Philosophie nichts weiter als das reine Formal-Princip.

Von dem reinen Formal-Princip hängt aber das Bedürfniß der Einheit aller Kenntnisse eines denkenden Wesens ab. Dadurch, daß auf das idealische Ich alle Synthesis bezogen wird, wird unser ganzes Denken ein Streben nach Einheit. Diese Einheit setzt aber Mannigfaltigkeit voraus; denn Synthesis ist Reduction des Mannigfaltigen auf das Princip der Einheit nach den unveränderlichen Reflexions- und Determinations-Gesetzen, d. i.: den Logismen und Kategorien. So wird alles Denken nothwendig ein Systematisiren, und auch die Philosophie als Wissenschaft ein System. Wer sieht aber nicht, daß alle unsre Systeme, sofern sie theoretisch sind, irdisch, das heißt: nur in Beziehung des reinen Gedankens auf das Mannigfaltige, das immer sinnlich ist, unter Menschen wahr sind?

Die wissenschaftliche Ausführung der Philosophie als eines Systems bedarf eines letzten Criteriums, nach welchem die Einheit des Denkens in Beziehung auf seinen mannigfaltigen Stoff geprüft werden kann. Was könnte das aber für ein anderes Criterium seyn, als die Einheit des Denkens selbst? Die Einheit des Denkens selbst denken wir in der le-

gischen Reflexion durch die correspondirenden Merkmahle der Identität und des Widerspruchs. Der Widerspruch ist das directe Gegentheil der Identität. Da nun alle Synthesis eine Bestrebung ist, Objecte zu identificiren, so denken wir in dem Widerspruche die Unmöglichkeit des Denkens überhaupt. Dadurch wird das Princip des Widerspruchs zum Criterio aller Wahrheit der Synthesis und dadurch zum Leitsterne des philosophischen wie des gemeinen Denkens.

Auf das reine Formal-Princip, von dem alle Philosophie als Synthesis ausgeht, gründet sich auch die Eintheilung der Philosophie, die schon den Alten bekannt war. Logik, Physik und Ethik, in der Griechisch-philosophischen Bedeutung dieser Wörter, sind die nothwendigen Rubriken der philosophischen Synthesis.

Eben dadurch, daß der Verstand in der Abstraction sich selbst denken und die Synthesis mit ihren Gesetzen als bloße Form von aller Realität absondern kann, entsteht die apodictische, aber leere Wissenschaft der Form der Synthesis, d. i.: die Logik. Diese Wissenschaft ist für alle vernünftige Menschen

so nothwendig wie die Mathematik. Wer ihren Gesetzen widerspricht, der widerspricht dem Verstande, durch den er widerspricht. Ein solches Subject lassen wir billig allein stehen. Aber unsre Logik würde auch sich selbst übersteigen, wenn sie auf eine höhere Nothwendigkeit Anspruch machte, als die der Mathematik, ihrer formalen Schwester, zukommt. So wenig wir daraus, daß wir alle Objecte nach den Gesetzen des Raums und der Zeit beurtheilen müssen, auf eine Nothwendigkeit dieser Gesetze für alle Intelligenzen schließen dürfen, so wenig sind wir auch befugt, unsern synthetischen Menschenverstand für das absolut-einzige Organ des reinen Gedankens und der Freyheit zu halten. Aber wir möchten sogar selbst unsern Gott, den wir als höchste Intelligenz denken müssen, in Begriffen, Sätzen und Schlüssen denken lassen und ihn dadurch zum Menschen machen. Das ist nun einmahl unsre menschliche Schwachheit.

Hat der Verstand die Formal-Wissenschaft seiner selbst gefunden, so hat doch selbst dieser Fund nur dadurch eine Bedeutung, daß er die reine Abstraction von aller voraus gesetzten Realität bedeutet. Ohne voraus gesetzte Realität ist das Denken selbst

nicht denkbar. Ungeachtet nun die Realität, eben weil sie allem Denken voraus gesetzt wird, durch kein Denken gefunden werden kann, so liegt doch im Denken selbst die unvermeidliche Beziehung alles Denkens auf die Realität. Wir sind es immer, die denken; und wir denken immer etwas. Die Logik selbst führt also dadurch, daß sie Wissenschaft ist, auf zwey entgegen gesetzte Wissenschaften, die wir unter dem gemeinschaftlichen Nahmen der Real-Philosophie begreifen können. Indem die Logik, als Wissenschaft, auf die absolute Reflexion sich gründet, steht sie als Wissenschaft der intellectuellen Vorstellungen zwischen einer gedachten Wissenschaft der Objecte und einer gedachten Wissenschaft des Subjects gleichsam in der Mitte. Beyde, die Wissenschaft der Objecte und die des Subjects, machen dann zusammen, nach dem nothwendigen Gesichtspuncte der Logik selbst, die Real-Philosophie aus.

Was sind es denn aber für Objecte, auf die sich der Verstand mit seinen Gesetzen nothwendig bezieht? Keine andern, als die wir wahrnehmen. Die sinnliche Mannigfaltigkeit gibt der Synthesis einen Inhalt. Die Erkenntniß der sinnlichen Mannig-

faltigkeit nach Verstandesgesetzen heißt Erfahrung. Die Erfahrungs-Philosophie nannten die Alten Physik. Also fanden sie sehr richtig die Physik als den zweyten Theil der Philosophie überhaupt, voraus gesetzt, daß man mit der Logik anfängt.

Und was könnte der Inhalt einer Philosophie des Subjects seyn? Gewiß nicht, was die Neuern, als ob der Beweis sich von selbst verstünde, unter diese Rubrik zusammen zu tragen versucht haben. Der neuern Philosophie ist es, man weiß nicht recht, wie, eigen geworden, eine besondere Natur des Subjects anzunehmen, die zum Wesen des Subjects gehören und von der Natur der Objecte wesentlich verschieden seyn soll. Daher unsre Psychologien. Freylich ist diese Art, zu philosophiren, verführerisch genug. Die Seele, sagt der Hausverstand, muß doch ein Ding seyn, und zwar ein Ding, dem Kräfte inwohnen. Auch den Alten war diese Vorstellungsart nichts weniger als fremd. Sie philosophirten über die Seele wie über ein Ding außer ihnen. Aber ihr guter Geist scheint sie doch davor bewahrt zu haben, eine theoretische Seelenlehre der Physik entgegen zu stellen. Mehr von einem glück-

lichen Tacte, als von einem sichern Princip, geleitet, dachten sie sich als die wahre Wissenschaft des Subjects die Theorie der Praxis. Mit dieser fanden sie wirklich den dritten Theil der Philosophie, oder die Ethik in der alt-Griechischen Bedeutung.

Unsre neuere Philosophie kann sich einer so glücklichen Eintheilung nicht rühmen. Statt auf dem Wege fortzugehen, den die Alten gebahnt hatten, und von diesem Wege in einen neuen überzugehen, theilte man die Philosophie durch einen Machtspruch in die theoretische oder speculative und in die practische. Nun mußte man unter die erste Rubrik die Logik mit aufnehmen. Dadurch wurde das Denken von dem Wissen stillschweigend für abhängig erklärt; und doch fand man es kaum der Mühe werth, einen Grund dieser Abhängigkeit auch nur zu suchen. Man bedachte nicht, daß, wenn die Logik eine untergeordnete Wissenschaft ist, der der Begriff einer speculativen Philosophie überhaupt zum Grunde liegt, unmöglich durch die Logik der Grund einer speculativen Philosophie überhaupt gefunden werden kann. Die Alten, die sich freylich auch auf ihre Begriffe wie auf eine göttliche

Offenbarung verließen, ließen doch die Logik ganz und gar auf sich selbst beruhen. Dadurch gaben sie sie freylich im Grunde dem Skepticismus Preis; aber sie verfuhren in der Organisation ihrer Philosophie consequenter, und erleichterten dadurch den künftigen Generationen eine Reform der Philosophie, die doch früher oder später erfolgen mußte.

Mit der formalen Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik fällt die Metaphysik, in der neuern Bedeutung des Worts, schon von selbst weg. Denn woher sollte sie kommen? Allerdings waren die Alten insgesammt gewaltige Metaphysiker. Sie baueten und zerstörten die Welt nach Begriffen, als ob sie selbst zu den Demiurgen gehört hätten, die Plato in seinem Timäus den chemischen Prozeß der Schöpfung vollenden läßt. Aber warum verfuhren sie so? Weil ihnen Physik und Metaphysik im Grunde Eins und Dasselbe waren. Der einzige Plato wollte mit seinen Ideal-Dingen über die Physik hinaus. Aber auch er sank immer in die Physik zurück. Aristoteles, dem man, um eines zufälligen Titels einiger seiner Bücher willen, die Ehre erzeigt, ihn den Erfinder der Metaphysik zu nennen, war, als con-

sequenter Empirist, so weit davon entfernt, eine eigne Wissenschaft von den **Dingen an sich** anzulegen, daß man noch jetzt einen beträchtlichen Theil seiner, wie wir sagen, **metaphysischen** Ideen in seinen physischen Auscultationen nachsuchen muß. Man darf wohl zuversichtlich behaupten, daß die Alten an eine Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft, die über alle Physik erhaben seyn soll, gar nicht gedacht haben.

Wie dem nun auch sey; es kommt bey allen Versuchen, die Aufgabe der Philosophie nach einem Formal-Princip zu lösen, so wenig eine Metaphysik als eine befriedigende **Transscendental-Philosophie** zum Vorscheine. Keine Metaphysik: denn durch die Beziehung der Denkgesetze auf die Natur finden wir nie einen **Grund** der Natur. Keine befriedigende Transscendental-Philosophie: denn wenn wir auch unter Transscendental-Philosophie nichts weiter als die wissenschaftliche Beziehung der **Grenzen** unsers Wissens verstehen wollen, so schwebt eine solche Wissenschaft in der Luft, wenn nicht eine Wissenschaft des **Fundaments** alles Wissens voraus gesetzt wird. Diese Fundamental-Wissenschaft kann aber unmöglich

die Logik seyn. Und doch kann der Formalismus, wenn ihm nicht ein Idealismus oder Realismus zum Grunde liegt, bloß logische Beweise führen. Mit dem Sophisma: daß die Form und das Fundament des Wissens Eins seyen; kommt man nicht weit: denn der Begriff der Form verliert alle gründliche Bedeutung, wenn ihm nicht die Realität zum Grunde gelegt wird, die wir durch Subject und Object denken.

Alle Form setzt einen Stoff voraus. Die Philosophie bedarf eines Inhalts. Um des Inhalts willen belohnt es auch am Ende nur die Mühe, zu philosophiren. Dieser Inhalt der Philosophie, der durch kein Formal-Princip gefunden werden kann, ist die Realität, die wir als Virtualität verstanden haben. Durch das absolute Real- oder Virtual-Princip wird in der formalen Eintheilung der Philosophie nichts geändert. Aber dadurch, daß das Thema von der Thesis, die Bedeutung der Grundsätze von der Synthesis, unterschieden und das Real-Princip allen Formal-Principien zum Grunde gelegt wird, gewinnt die Vernunft zur Anordnung ihrer Ideen einen ganz neuen Gesichtspunct, der zugleich in unserm ganzen Wissen der einzige feste Punct ist. Von diesem

festen Puncte aus betrachtet, ist dann die Philosophie mehr als Systematik oder Wissenschaft der Reduction alles Mannigfaltigen der Vorstellungen unter die Einheit des Denkens. Sie ist Wissenschaft der Selbstbefriedigung durch Denken oder Reduction aller Begriffe und Sätze auf das absolute Virtual=Princip.

Drittes Kapitel.

Vom Inhalte der Philosophie.

Wenn man begriffen hat, daß durch alle Analyse der Form des Wissens kein Inhalt demonstrirt werden kann, so erscheint zuerst die eine und einzige Philosophie, die als Philosophie ohne Beynahmen, gleich der Mathematik, für alle vernünftige Menschen gelten soll, in einem etwas andern Lichte, als nach den Demonstrationen mehrerer Kantianer. Allerdings gibt es nur Eine Wahrheit. Das ist die absolute Wahrheit, nach der die Vernunft, wie nach dem Absoluten überhaupt, alle ihre Urtheile regulirt. Aber diese Eine und absolute Wahrheit ist, wie wir gefunden haben, eine bloße Idee. Allerdings gibt es nur Eine Vernunft. Das

ist die Determination unsrer menschlichen Intelligenz nach den unveränderlichen Verstandesgesetzen. Aber diese Eine Vernunft ist als menschliches Denk-Princip nichts anderes, als was wir das Formal-Princip der Philosophie nannten. Nicht sofern sie Kraft des reinen Gedankens, sondern sofern sie Anerkennung der Gesetze der Synthesis ist, enthält sie allgemeingültige Grundsätze, die den mathematischen gleichen. Diese Grundsätze sind die Wahrheiten der Logik. Wer diese bezweifelt, dem sprechen wir billig die gesunde Vernunft ab, sofern er als Mensch überhaupt etwas behauptet. Wie aber? wenn er nun gar nichts behauptet? wenn er als logischer und transscendentaler Skeptiker die Vernunft mit allen ihren Verstandesregeln in dem Diallelus befangen sieht, aus dem sie sich durch keinen möglichen Grundsatz retten kann? wenn er deßwegen alles Denken als ein Räthsel auf sich selbst beruhen läßt? Was hilft dann dem Demonstrator alle seine Logik? Was hilft ihm die Ueberzeugung, daß, wenn irgend ein Satz nicht zugestanden wird, im Denken keine Einheit mehr ist? Was der Skeptiker, um widerlegt zu werden, verlangt, ist mehr als die logische Congruenz der Begriffe. Und eben dasselbe ist es, was den Inhalt des Wissens ausmacht.

Ein frommer Traum, den aber die Intellectualisten und Formalisten vermuthlich noch lange träumen werden, ist eine der Mathematik gleiche Philosophie. Die Vernunft selbst ist ja dadurch mehr als Verstand, daß sie die Verstandesregeln auf das absolute Real-Princip reducirt und dadurch das Denken begründet. Ob und in welchem Grade nun diese Reduction einem denkenden Individuo glückt, das hängt, was auch die Formalisten sagen mögen, von seiner Individualität, und nicht von den allgemeinen Regeln des Denkens ab. Der Inhalt des Denkens entspringt nicht aus der Congruenz der Regeln; er entspringt aus der Virtualität, die der Grund der Individualität ist. Da allein, nicht in den Regeln, ist das Princip der Ueberzeugung nachzusuchen; und wer sich da nicht durch sich selbst zurecht finden kann, der studirt sich vergebens in alle Systeme hinein, bis er sich fest studirt hat und nicht wieder aus seinem Käficht heraus kann. Dasjenige, wovon der Mensch durch die Congruenz der Regeln logisch überzeugt wird, ist nicht das, was er sucht, wenn er befriedigt werden will. Weder sich, noch die Welt, noch den Gott, an den er als vernünftiges Wesen glaubt; nicht einmahl

den moralischen Inhalt seiner Ueberzeugung, das ist: die gebietende Kraft des reinen Gedankens, findet er durch Regeln. Und wenn er von dem Allen nichts findet, was hat er denn an seiner allgemeingültigen Philosophie mehr als ein neues Register für die Bedürfnisse des Tages gefunden?

Also: Es gibt keine allgemein-gültige Philosophie in demonstrativer Bedeutung. Wir können nicht anders disputiren, als durch Sätze. Jeder Satz ist eine Synthesis von Begriffen. Und was man in dem Begriffe denkt, das allein ist das Princip der Wahrheit des Begriffes und der Grund der Ueberzeugung, kraft der wir disputiren. Nur auf die Vermuthung, daß die Intelligenzen, an die wir uns durch Zeichen und Worte wenden, auch dem Wesen, und nicht bloß der Form des Wissens nach, unsers Gleichen sind, gründet sich alle vernünftige Disputation. Wie kann aber Einer dem Andern sein Wesen aufdisputiren? Es ist kein sentimentalischer Einfall, es ist gewiß, daß im Grunde kein Mensch den andern versteht. Aber es ist Pflicht, das Seine zu thun, um sich selbst zu verstehen. Und weil uns das moralische Gesetz an unsers Gleichen bindet, so ist es Pflicht, daß Einer

den Andern aufrufe, sich selbst zu verstehen, so gut er kann. Und dieser Aufruf durch Synthesis in indirecten Demonstrationen dargestellt, ist die Apodictik.

Die Apodictik als Grundwissenschaft würde uns doch nicht weiter als die Formal-Philosophie, das heißt: zur Physik und Ethik, führen, wenn sie uns nicht mit dem moralischen Inhalte des reinen Gedankens ein Reich der Ideen eröffnete, in dem der ermüdete Geist endlich die Ruhe findet, die die Erde nicht gibt. Nach der Apodictik theilt sich die Philosophie realistisch und erweislich, nicht, wie nach der Formal-Philosophie, auf gutes Glück, in theoretische und practische Philosophie. Der Schlüssel zur theoretischen Philosophie ist die transscendentale, der Schlüssel zur practischen Philosophie die practische Apodictik. Die logische Apodictik ist bloß systematische Anleitung zur Entdeckung des Bedürfnisses einer theoretischen und practischen Apodictik. Nun lehrt die transscendentale Apodictik, wie die Kantische Kritik der reinen Vernunft, die Einschränkung alles unsers Wissens auf die Erfahrung, wenn gleich in der weitesten Bedeutung dieses Worts. Auch

die practische Apodictik erhebt uns zunächst nur so weit über die Erfahrung, als nöthig ist, um zu verstehen, wie wir als vernünftige Wesen in der Erfahrung handeln. Also führt die transscendentale Apodictik zunächst zur Naturlehre oder Physik und der mit ihr verbundenen Psychologie. Die practische Apodictik führt zunächst zur Sittenlehre oder Ethik. Wem diese beyden Wissenschaften genügen, das heißt: wer zu seiner Selbstbefriedigung nichts weiter bedarf, als die Ueberzeugung, daß die Welt, in der er lebt, etwas Wirkliches, und daß er in dieser Welt angewiesen ist, Pflichten zu erfüllen; wen das Wie und Warum nur bis auf diesen Punct und weiter nicht kümmern: der kann als gelehrter, nützlicher und rechtlicher Mann sein Tagewerk thun und nach geendigtem Tagewerke ruhig schlafen. Aber Philosophiren ist nicht die Angelegenheit eines Solchen. Der philosophirende Geist findet den reinen Gedanken zu merkwürdig und das Ideal-Gesetz, das in ihm liegt, zu wunderbar, als daß die Ideen-Welt, die, wie eine zweyte Welt, von dem Auge der reinen Vernunft entdeckt und der Sinnenwelt gegen über gestellt wird, ihm nicht eben so sehr des Nachdenkens

werth scheinen sollte, als die Welt, in der aller Genuß doch am Ende eine unausfüllbare Leere zurück läßt. Mag er immerhin einem Genügsamen, der, wie seine Hausthiere, nur methodischer als sie, das Leben genießt und es dabey bewenden läßt, als ein Schwärmer verdächtig werden. Er hat selbst unter den Genügsamen die Bessern auf seiner Seite. Und die Vernunft müßte sich selbst verläugnen, wenn dem nicht so wäre.

Wir nähern uns den Ideen, durch die der letzte Theil der Aufgabe der Philosophie gelöset werden muß, am bequemsten durch den Begriff der Ueberzeugung. Ueberzeugung ist der Zustand der Selbstbefriedigung eines denkenden Wesens. Ueberzeugung ist, wie die Apodictik gelehrt hat, ein Gefühl, aber ein Gefühl, das von der Anerkennung der Wahrheit unzertrennlich ist. Der letzte Grund dieses Gefühls ist, wie wir gefunden haben, keine Schlußkette und kein vermeintlich absolut = wahrer Grundsatz. Es ist unsre Virtualität selbst, die alle wahre Grundsätze und Schlüsse begründet, das ist: eigentlich beweiset. Auch die philosophische Ueberzeugung beruht also zuletzt auf dem Inhalte, und nicht auf der Form der Philosophie

Alle Ueberzeugung ist theoretisch, sofern sie von der Reflexion auf Objecte ausgeht. Alle Ueberzeugung ist practisch, sofern das Object selbst nur dadurch wirklich ist, daß es in der Virtualität unsrer Natur uns, d. h.: einem Subjecte, entgegen wirkt. Der Unterschied zwischen theoretischer und practischer Ueberzeugung ist also bloß relativ, und nicht absolut, so wie der Unterschied zwischen Theorie und Praxis überhaupt bloß relativ, und nicht absolut ist. Es gibt im Grunde nur Eine Ueberzeugung, wie es nur Eine Virtualität gibt. Aber diese Eine Virtualität wird sich selbst ein Räthsel durch den Inhalt des reinen Gedankens. Wie kann der Gedanke gebieten? Das ist die Frage, die unsre Apodictik als absolut-unbeantwortlich stehen ließ. Sollen wir jetzt unternehmen, sie zu beantworten? Das hieße der Apodictik selbst widersprechen. Was sollen wir denn unternehmen? Noch ein Mahl bey uns selbst nachfragen: ob wir die gebietende Kraft des reinen Gedankens anerkennen oder nicht. Hier wird die Nachfrage Gewissenssache. Niemand kann dem Andern sein Gewissen weder aufdisputiren noch abdisputiren. Wer die gebietende Kraft des reinen Gedankens für eine Chimäre

erklärt, das heißt: wer sich nicht für absolut verbunden hält, seines Gleichen so zu behandeln, wie er als vernünftiges Wesen sich selbst behandelt, der finde sich mit sich selbst darüber ab. Wir wären der entgegen gesetzten Ueberzeugung unwerth, wenn wir ihn deßwegen anfeinden oder verhöhnen wollten: denn wie leicht wird die Ueberzeugung nach dem herrschenden Vorurtheile, das die Synthesis mit dem reinen Gedanken verwechselt, von der logischen Uebereinstimmung grundfalscher Sätze bestochen! Wie oft stand nicht schon das Herz der Bessern mit ihren eingelernten oder selbstergrübelten Grundgrillen, die sie ihre Grundsätze nannten, im Widerspruche! Also, wir beschimpfen als vernünftige Menschen keines Menschen Ueberzeugung. Aber wir lassen uns auch unsre Ueberzeugung nicht abstreiten und nicht ablächeln. Und wie sollen wir diese Ueberzeugung von der Wahrheit des reinen Gedankens nennen? Sie ist weder bloß theoretisch noch bloß practisch; sie ist idealische Ueberzeugung.

Die idealische Ueberzeugung heißt auch wohl Glaube. Nicht eher konnte die Philosophie den Begriff des Glaubens finden, bis sie die Lücke entdeckt hatte, die alle Wissenschaft in der Vernunft selbst übrig

läßt. Alle Wissenschaft zieht uns zur Erde und bindet uns an die Erde. Die Vernunft aber sagt sich selbst, daß sie nicht von Erde ist. Wir sind nicht dadurch vernünftig, daß wir die mannigfaltige Masse der sinnlichen Vorstellungen in so viel Dinge zerlegen, als wir Aehnlichkeiten in der Mannigfaltigkeit wahrnehmen. Wir sind nicht dadurch vernünftig, daß wir Begriffe mit Begriffen und Sätze mit Sätzen in einer Synthesis vergleichen und verbinden. Wir können dieses Alles, weil wir vernünftig sind. Der reine Gedanke, der mit der Freyheit Eins und Dasselbe ist, ist das Wesen der Vernunft. Die Vernunft entdeckt sich selbst in der Unabhängigkeit von allen Objecten. Alle Wissenschaft aber ist Abhängigkeit von den Objecten. Deßwegen ist der Mensch, je vernünftiger, d. i.: des reinen Gedankens mächtiger, er ist, desto weniger befriedigt durch Alles, was er aus den Objecten und aus der Form des Ergreifens der Objecte auflieset. Was den Menschen, der des reinen Gedankens mächtig ist, befriedigen soll, muß Kraft des reinen Gedankens selbst seyn.

Die Kraft des reinen Gedankens ist eben Dasselbe, was uns die idealische Ueberzeugung verschafft.

Wir sind idealisch überzeugt nicht von dem, was wir sehen, hören, schmecken, riechen und betasten; nicht von dem, was wir nach Quantität, Qualität u. s. w. in Begriffen zusammen buchstabiren: wir sind idealisch überzeugt von dem, was uns in dem reinen Gedanken uns selbst, mit uns selbst eine Welt von unsers Gleichen, mit dieser Welt ein Gesetz, und mit diesem Gesetze einen Gott gibt.

Mit der idealischen Ueberzeugung gewinnt der ganze Inhalt der Philosophie einen andern Character. Wer behauptet, diese Ueberzeugung nicht in sich zu finden, für den gibt es erstens keine Menschheit; denn wer steht ihm dafür, daß das zweybeinige Thier, das ihm als seines Gleichen erscheint, nicht ein närrisches Automat ist? Die Vernunft entscheidet freylich durch sich selbst, daß nur ein vernünftiges Wesen auf eine vernünftige Frage vernünftig antworten kann; aber Wissenschaft ist in dieser Entscheidung nicht. Wir können ja nicht die Subjectivität des Andern wie ein Object ergreifen! Und ohne Ergreifung eines Objects gibt es keine Wissenschaft. Wer also nichts für wahr gelten läßt, als was er weiß, kann, wenn es ihm anders frey durchgeht, Menschenköpfe wie

Mohnköpfe abschlagen und allen Menschenrechten die Politik eines Kaisers von Marocco substituiren, ohne sein Gewissen zu verletzen. Wer kann ihm beweisen, daß er Unrecht thut? Nach der Regel der Wissenschaft, die überall von Objecten ausgeht, ist kein Zweifler zu widerlegen, der die Menschen, wie schon Cartesius die Thiere, für bloße Maschinen erklärt.

Wer die idealische Ueberzeugung als Schwärmerey abfertigt, für den gilt es zweytens kein moralisches Gesetz. Was soll ihn bewegen, ein solches Gesetz anzuerkennen? Er sieht es ja nirgends geschrieben. Es schreyet ihm ja nicht ins Ohr. Es fällt ihm, wenn er es übertritt, nicht wie ein Peitschenhieb auf den Rücken. Freylich, wer sich in die Ordnung dieses Gesetzes nicht wenigstens äußerlich fügt, der hat in der That Peitschenhiebe für seinen Rücken, und Schimpf, den man ihm in die Ohren schreyet, und verächtliche Blicke, die den seinen begegnen, äußerlich zu gewarten. Als kluger Mensch, der nicht die Kraft des reinen Gedankens anerkennt, schmiegt er sich also in die Ordnung der Menschheit um seiner selbst willen. Das ist dann seine Tugend. Aber welch eine Tugend!

Noch weniger kann ein Mensch, der nicht die Kraft des reinen Gedankens anerkennt, an Gott glauben. Wie kommt er denn fürs erste nur zu der Idee von einem Gotte? Mag er immerhin Schlüsse an Schlüsse reihen, um durch ein logisches Perspectiv einen höchsten Geist in der Natur zu entdecken: er entdeckt ihn da nicht; er setzt ihn voraus, während er sich einbildet, ihn zu entdecken. Die Natur zeigt uns durchaus nichts als sich selbst. Kraft der Vernunft tragen wir einen Gott in sie hinein, und finden ihn dann in ihr durch Schlüsse wieder. Wir nehmen zuerst an, daß ein höchster Geist, unsrer Idee gemäß, verschieden von der Natur und erhaben über alle Natur wirklich da seyn kann, das heißt: daß das Daseyn der Natur, die wir wirklich anerkennen, kein reelles Hinderniß des Daseyns der fürs erste nur gedachten Gottheit ist. Nehmen wir dies nicht an, so bleibt ja die Natur eine fortwährende Einwendung gegen unsre Idee. Sie selbst müßte uns Rede und Antwort geben, ob sie nicht Alles in Allem ist, wenn wir aus ihr schließen wollten, daß ein Gott ist. Daraus, daß wir ohne Widerspruch einen Gott denken können, folgt doch nie

etwas mehr, als daß er in unserm Verstande existiren kann. Was ist uns aber damit geholfen? Es wäre ja möglich, daß wir nur deßwegen das Daseyn einer Gottheit ohne Widerspruch denken können, weil wir die Natur nicht kennen. So setzen also selbst die Metaphysiker, die nach dem Princip des Widerspruchs ihren Gott demonstriren, im Grunde voraus, was sie zu demonstriren meinen. Indem sie darauf rechnen, daß, wo ein Begriff in der Synthesis kein Hinderniß findet, auch die über alle Begriffe erhabene Realität in sich möglich ist, verlassen sie sich auf ihren Verstand, ohne irgend einen Grund angeben zu können, warum sie sich auf ihn verlassen. In dieser Zuversicht wird ihnen nun niemand folgen, wer endlich Denken und Wissen zu unterscheiden gelernt hat und in der Möglichkeit der Synthesis nichts mehr als die Möglichkeit der Synthesis findet. Aber die Metaphysiker fehlen nur darin, daß sie den Verstand mit der Vernunft, die Synthesis mit dem reinen Gedanken verwechseln. Wer sich auch auf die Vernunft nicht verlassen will, dem steht vernünftiger Weise nicht zu helfen. Und nur wer sich auf sie verläßt; wer nicht um irgend einer

Formel, sondern um des lebendigen Inhalts des reinen Gedankens willen der idealischen Ueberzeugung gehorcht: nur der kann, je nachdem er den Gesichtspunct wählt, in sich oder in der Natur einen Gott entdecken.

* * *

Wenn also der Mensch sich selbst als Mensch hinlänglich versteht; das heißt: wenn die Vernunft nicht weniger Ueberzeugung in ihm wirkt, als die Sinne, und wenn er dann nicht die Vernunft mit dem Verstande verwechselt: so erkennt er den zwiefachen Inhalt aller Philosophie an, den wissenschaftlichen und den idealischen.

Alles, was in der Philosophie Wissenschaft ist, ist Beziehung gegebener Objecte auf die transscendentalen Gesetze, die seit dem Kantischen Systeme Form des Wissens heißen. Nun sind uns keine wirklichen Objecte, in der mehrern Zahl, anders gegeben als sinnlich; und erst dann, wenn der Verstand die sinnliche Mannigfaltigkeit auf das Ideal-Princip der Einfachheit zu reduciren strebt, nimmt das Wissen in Begriffen seinen Anfang. Der Grund die-

fes Anfangs ist die absolute Virtualität, so weit wir sie kennen. Wir kennen sie, so weit sie unsre Virtualität ist. Sie ist unsre Virtualität theoretisch und practisch. Durch die Reaction der Objecte wird auch die Praxis zur Wissenschaft. Unser Wissen hat also einen absoluten Anfang, der nicht Glaube heißen kann; denn er scheidet das Wissen von dem Glauben, ungeachtet sich zuletzt Glaube und Wissenschaft in Einem Princip vereinigen. Die absolute Virtualität, in der sich zuletzt Alles vereinigt, ist kein Object des Wissens und kein Thema des Glaubens. Sie ist, indem sie wirkt. Sie ist und wirkt in der Wissenschaft und im Glauben. Dieses absolute Seyn und Wirken verstehen wollen, heißt: schon in der Bestrebung aufhören, überall etwas zu verstehen. Das Verstehen, d. i.: das Wissen in Begriffen, fängt an mit der Synthesis. Da finden wir die absolute Virtualität als unsre Virtualität, so weit wir sie kennen. Wir finden eine Natur, auf deren Widerstande so gut wie auf unsrer Kraft unser Daseyn beruht. Wir finden uns selbst, wirkend auf diese Natur, das heißt: wollend. Wir finden uns mit dieser Natur gebunden an Gesetze

oder Bedingungen, durch die wir als Menschen der Natur angehören und durch die die Natur uns angehört. Da haben wir theoretische, practische und formale Wissenschaft als den ersten Theil der Philosophie.

Der zweyte Theil der Philosophie, sofern sie nach dem Inhalte geordnet wird, ist der idealische. Auch die idealische Ueberzeugung muß aus Virtualität entspringen; denn woher entspränge sie sonst? Was wir für wirklich annehmen, muß Eins mit dem seyn, in dem sich Alles verliert; denn was wäre es sonst? Aber hier scheint die Virtualität sich selbst zu verwirren: denn da die absolute Virtualität das Princip des Wissens ist, was kann das Princip des vernünftigen Glaubens seyn? Sein idealisches Wesen hat mit dem Mannigfaltigen der Perception, das in der Synthesis zusammen getragen wird und das wir als sinnliche Geschöpfe vorzugsweise Realität nennen, nichts als den absoluten, d. i.: unerforschlichen, Ursprung, aber doch diesen, gemein. Nur kraft dieses gemeinschaftlichen Ursprungs fällt der reine Gedanke im absoluten Urtheile mit der Perception zusammen. Und wenn dies nicht wäre, so müßten

wir ja von dem reinen Gedanken überhaupt so wenig wie von seinem reinen Inhalte. Aber woher nun ein Inhalt des reinen Gedankens ohne Wissenschaft? Glaube und Wissenschaft sind für den, der beyde philosophisch versteht, zwey entgegen gesetzte Arten der Behauptung oder Anerkennung der absoluten Virtualität. Woher diese Entgegensetzung der Wissenschaft als Kraft der Natur, und des Glaubens als Kraft des reinen Gedankens? *)

Hier haben wir das letzte und das größte der Räthsel vor uns, mit deren Lösung sich die Philosophie beschäftigt. Durch die Kraft des reinen Gedankens, aber freylich nur, sofern ihr die Kraft der Natur entgegen wirkt, entsteht nun eine indirecte oder idealische Synthesis. Mit dieser idealischen Synthesis schließt die Philosophie als Wissenschaft der Selbstbefriedigung, so weit in den Schranken der Menschlichkeit Selbstbefriedigung möglich ist.

*) Wenn wir doch ein ursprünglich-ausländisches Wort für die Bedeutung hätten, die in der Apodictik mit den Wörtern: Anerkennung und absolute Behauptung, bezeichnet ist! Vielleicht würde dann diese Bedeutung weniger mißverstanden.

Viertes Kapitel.

Von der Vollendung der Philosophie durch das Unendliche.

Die Vernunft trägt eine sichere und positive Idee in sich, durch die sie die idealische Ueberzeugung von der wissenschaftlichen scheidet. Wir haben diese Idee in der Abhandlung der Apodictik bisher nur gelegentlich zu Hülfe genommen, um andere Begriffe zu erläutern. Sie ist auch der Philosophie entbehrlich, so lange die Speculation nicht den Inhalt des reinen Gedankens trifft. Und selbst dieser Inhalt ist ohne sie practisch-verständlich. Erst dann, wenn sich die Theorie mit der Praxis zum zweyten Mahle zur Wissenschaft der reinen Selbstbefriedigung vereinigt, kommt das Unendliche, und zwar in seiner positiven Bedeutung, als der idealische Richtungspunct einer neuen Synthesis im Verstande zum Vorscheine.

Zuerst fragt sich: Wie kommt überhaupt das Unendliche in den Verstand? Und das ist eine der merkwürdigsten Vernunftfragen. Denn was im Verstande ist, ist endlich, d. i.: beschränkt und bestimmt durch die Form unsers Denkens und Wissens. Un-

ser ganzes Denken und Wissen sind durch diese Form eingeschränkt auf Wahrnehmungen und Begriffe. Alle Wahrnehmungen sind als äußere Wahrnehmungen Objecte im Raume, d. i.: geometrisch-beschränkt oder endlich. Alle innere Wahrnehmungen gehen verloren mit der Zeit, die sie bringt. Endlich in Raum und Zeit ist der ganze Inhalt unsrer Wissenschaft, sofern das Wissen mit der Perception anfängt. Alle Synthesis aber beruht auf der Perception, und selbst die Gesetze der Synthesis sind als Summations-Gesetze der Mannigfaltigkeit Gesetze der Endlichkeit. Also kann das Unendliche, seiner positiven Bedeutung nach, im Verstande gar nicht seyn, so wenig wie es in der Sinnlichkeit seyn kann. Es ist im Verstande nur negativ als das gedachte Gegentheil des Endlichen.

Das Unendliche kündigt sich schon im Begriffe, so bald es nur gedacht wird, als verwandt mit dem Absoluten an. Aber womit kann das Absolute verwandt seyn? Was könnte Verwandtschaft hier bedeuten? Nur das Sinnliche ist mit dem Sinnlichen verwandt durch Aehnlichkeit in der Reflexion. Selbst Wissensformen können nur als Bedingungen der Sinn-

lichkeit verwandt seyn. Mit der Idee des Absoluten fällt alle Verwandtschaft weg. Also kann die scheinbare Verwandtschaft des Absoluten mit dem Unendlichen nichts weiter seyn als wahre Identität, die nur vom Verstande als Verwandtschaft aufgefaßt wird, je nachdem sich der Verstand dem Absoluten oder Unendlichen durch Negation auf verschiedenen Wegen nähert.

Im Verstande sind das Absolute und das Unendliche theoretisch entgegen gesetzte Begriffe. Sie stehen einander theoretisch wie Realität und Idealität entgegen. Durch beyde Begriffe denken wir kein erkennbares Object. Aber wir denken unter dem Absoluten in transscendentaler Bedeutung die einzig-wahre Realität als den Grund aller Objecte. Sofern nun dem absoluten Real-Princip oder der absoluten Urtheilskraft das Ideal-Princip oder der reine Gedanke entgegen steht, das heißt: rein-theoretisch, ist das Unendliche = o die theoretische Leere des reinen Gedankens. Alles Denken als bloßes Denken hat, theoretisch, weder Anfang noch Ende. Alle Demonstration fängt, sofern sie theoretischer Gedanke ist, mit einer Voraussetzung an

und führt wieder zurück zu dieser Voraussetzung; das heißt, in theoretischer Bedeutung: sie fängt mit Nichts an und führt zu Nichts. Und eben dieses, was mit Nichts anfängt und zu Nichts führt, ist das Unendliche in rein-theoretischer Bedeutung. Es ist das absolute Nichts selbst, gedacht durch das Bestreben, es zu realisiren. Sofern nun dieses Bestreben natürlich immer fruchtlos ist, sind das Theoretisch-Unendliche und das absolute Nichts zuletzt eins und dasselbe Nichts. Sofern aber doch auf jeden Fall die Bestrebung immer Etwas ist, nimmt das Unendliche die Form der Bestrebung, d. i.: der Vorstellung, an. So entsteht in der Synthesis das Logisch-Unendliche als ein Mittelbegriff zwischen der Affirmation und Negation. In dieser Bedeutung ist es auch in jedem problematischen Urtheile enthalten. So entsteht in der Phantasie das Mathematisch-Unendliche, als transscendentales Phantom des Raums und der Zeit, die dann wieder beyde, von dem Verstande unter dem Begriffe der Quantität aufgefaßt, die Unzahl oder das ∞ der höhern Analysis geben.

So würde die Philosophie das Unendliche als Nichts stehen lassen müssen, wenn der reine Gedanke wirklich so leer wäre, wie er in rein-theoretischer Bedeutung ist. Auch kommt bey den Versuchen, das Theoretisch-Unendliche auf eine Welt von Objecten in der Beurtheilung überzutragen, das eigentlichste Nichts in logischer Bedeutung, das ist: Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, heraus. Dies beweisen die Kantischen Antinomien der reinen Vernunft. *)

*) Von diesen berühmten Antinomien konnte bisher in der Apodictik noch nicht die Rede seyn, weil nach unserm Systeme das Absolute ganz etwas anderes ist, als nach dem Kantischen Systeme. Das Kantische System erklärt in seinem zweyten Theile das Absolute für ein bloß regulatives Princip, ohne diese Behauptung zu beweisen. Ueber das Unendliche erklärt es sich nirgends vollständig. In den kosmologischen Antinomien ist es aber offenbar der theoretische Widerstreit des Absoluten und Unendlichen, was eigentlich die Antinomie veranlaßt. Beyde Principien sind theoretisch-nothwendig, und doch theoretisch-heterogen. Das Absolute ist, auch bloß theoretisch gedacht, das höchste Etwas. Das Unendliche fällt, theoretisch gedacht, zusammen mit dem Nichts. Nun ist aber das Ideal-Princip, aus dem das theoreti-

Nur durch den idealischen unerforschlichen Inhalt des reinen Gedankens tritt das Unendliche als Idee von positiver Bedeutung hervor. Und in dieser Bedeutung fällt es mit dem Absoluten zusammen, so daß zwischen dem Real- und Ideal-Princip kein Unterschied mehr übrig bleibt. Die Vereinigung der Realität mit der Idealität ist der äußerste Punct der Philosophie. Mit ihm hat der Mensch das Ziel seines Denkens erreicht. Wir wollen versuchen, zuerst noch einiges Licht auf dieses Ziel

sche Nichts entspringt, zum Denken so nothwendig, wie das voraus gesetzte Real-Princip; und doch heben beyde Principien, angewandt auf ein Object, einander auf. Also kommt es nur darauf an, ob man die Nothwendigkeit des Absoluten, das als Total-Princip Alles in Einem ist, oder die Nothwendigkeit des Unendlichen, das sich aller Vollendung entzieht, zum Grunde legen will, um in der Reihe der Sätze einen Beweis durch den andern zu zerstören. Der Metaphysiker wählt natürlich das Absolute, während der Mathematiker und der Skeptiker das Unendliche vorziehen. Wäre aber, wie die Kantische Kritik will, das Absolute in jeder Bedeutung ein bloß regulatives Princip, so ist nicht einzusehen, wie dieses Princip eine Antinomie der Vernunft veranlassen könnte. Auch wird diese Antinomie durch das, was im Kantischen

zu werfen, und dann die Grundzüge des Systems der idealischen Synthesis zu entwerfen.

Das Unendliche in positiver Bedeutung ist die absolute Realität selbst, gedacht als moralische Realität. Was ist moralische Realität? Wir können und sollen etwas thun. Das wissen wir. Wir sind eigentlich nur durch unser Thun, was wir

Systeme transscendentaler Idealismus heißt, nichts weniger als von Grund aus gehoben: denn was hilft es, zu wissen, daß eine Welt von Erscheinungen nur durch einen Widerspruch denkbar, also im Grunde gar nicht denkbar ist? Der Metaphysiker kann diese Belehrung dankbar annehmen, ohne sich selbst zu widersprechen. Er will ja eine Welt von Dingen an sich beurtheilen, deren demonstrirbare Realität ihm das Kantische System zugesteht. Diese Welt denkt er auch in der That durch die Idee des Absoluten. Also müßte das Kantische System, um den Metaphysiker kosmologisch ad absurdum zu führen, ihm zuerst beweisen, daß seine Welt von Dingen an sich auch bloß eine regulative Welt ist. Beweiset sie ihm dies nicht, so nimmt er sich nach wie vor die Freyheit, die Welt dynamisch zu demonstriren und gibt nur den mathematischen Theil seiner Kosmologie auf. Wo bleiben aber dann die dynamischen Antinomien, die doch auch in das Kantische System gehören, wenn Alles nach der Kategorien-Tafel quadriren soll?

selbst sind. Nun ist unser ganzes Thun, sofern es nach seinem Objecte bestimmt wird, entweder sinnlich, oder es ist idealisch. Das sinnliche Thun, auch wenn es durch Begriffe methodisirt ist, hat ein sinnliches und bekanntes, also endliches, Object. Dieses Object ist es denn freylich auch, was wir als moralisches Object behandeln, wenn wir in der Menschengestalt den Menschen anerkennen. Aber eben dieses Anerkennen des Menschen in der Menschengestalt ist, wie wir schon oben fanden, bloß idealisch. Der Schluß, auf den sich unsre Ueberzeugung von einer Realität gründet, die auf unsers Gleichen beruht, gehört gänzlich der reinen Vernunft an. Sofern ich also einen Menschen als ein fühlendes und vernünftiges Wesen außer mir anerkenne und mein Thun dem seinen, nicht mehr meine Vernunft der todten Natur, entgegen stelle, ist der Mensch selbst für mich ein idealisches Object. Sein Daseyn ist mir nicht gegeben wie das Daseyn der Natur. Es beruht, für mich, unmittelbar auf der Vernunft, durch die ich mir sagen kann, daß ich selbst bin. Moralische Realität ist meines Gleichen als relative Realität.

Aber die moralische Realität, die meines Gleichen ist, ist, in meiner Idee als Individuum, endlich wie ich. Auch enthält der reine Gedanke kein bestimmtes Individuum. Mit dem Erwachen der Vernunft, durch das ich mich finde, finde ich idealisch mir gegen über nicht einen Nachbar A oder einen Nachbar B. Ich finde den Begriff des Subjects eben dadurch, daß ich ihn finde, idealisirt ins Unendliche; und dieses Unendliche ist die absolute Virtualität in moralischer Bedeutung. So denkt sich das Individuum als moralisches Mitglied der Welt, d. i.: als eine individuelle Einheit in einer absoluten Einheit, vor der alle Begriffe verschwinden. Aber mögen immerhin vor dieser rein-virtuellen und keinesweges numerären Einheit alle Begriffe verschwinden; wir haben uns doch denkend ihrer bemächtigt, und so das Absolute in idealischer Bedeutung gefunden.

Aber wo bleibt denn da das Absolute in seiner wissenschaftlichen Bedeutung? Soll der Glaube die Wissenschaft vernichten? Soll ich, um eine moralische Welt nicht zu bezweifeln, die absolute Realität bezweifeln, sofern ich sie durch absolute Urtheils-

kraft anerkenne? Erkenne ich nicht durch eben diese absolute Urtheilskraft mich selbst an, sofern ich selbst mehr als Idee bin?

Hier haben wir eine mehr als logische Antinomie, nicht der reinen Vernunft, sofern sie den Kategorien folgt, sondern des Ideal-Princips selbst mit dem Real-Princip selbst, sofern beyde als zwey Principien gedacht werden. Um über diese Antinomie hinaus zu kommen, ist nur Ein Mittel, — Glaube an Gott.

Die Welt, bloß theoretisch gedacht, ist die absolute Realität, sofern sie das Princip aller Objectivität ist. Die Welt, bloß practisch gedacht, ist die absolute Realität, sofern sie Virtualität und, als solche, das Princip aller Subjectivität ist. Beydes ist apodictisch in wissenschaftlicher Bedeutung dieselbe Welt. Diese Welt in apodictisch-wissenschaftlicher Bedeutung ist aber keine moralische Welt. Die absolute Virtualität, sofern sie, gleich viel ob theoretisch oder practisch, im Subjecte und Objecte sich selbst begründet, ist keine moralische Virtualität. In ihr steht das Individuum allein da. Ihm gegen über ist Alles todte Natur, todten Gesetzen unterwor-

fen. Das freye Individuum ist in dieser Erkenntnißwelt zwar frey, aber allein frey. Es kann, sofern seine Ueberzeugung fest an dieser Welt hängt, seine Pflicht nur in Gedanken erfüllen. Ein Uebergang von dieser Erkenntnißwelt zur moralischen ist absolut unmöglich. Und eben so unmöglich ist ein Uebergang von der moralischen zur Erkenntnißwelt; denn die moralische Welt ist durchaus idealisch, und alle Ueberzeugung vom Daseyn einer solchen Welt ist idealische Ueberzeugung. Also führt uns die Vernunft zum letzten Mahle in eine Alternative, mit deren Entscheidung es jeder nach seiner eignen indemonstrabeln Ueberzeugung halten kann, wie ihn im eigentlichen Verstande gut dünkt. Entweder ist das Ideal-Gesetz, das dem freyen Willen gebietet, ein Hirngespinst, und unsre Anerkennung von unsers Gleichen aufs höchste eine empirische Hypothese; oder die ganze Erkenntnißwelt ist, was sie ist, durch eine absolut-idealische Kraft, die als idealisches Virtual-Princip durch den reinen Gedanken zu den endlichen Virtualitäten als ihren Geschöpfen redet.

Wenn je eine Vorstellung fähig ist, den Menschen zur Verehrung der Vernunft zu bestimmen,

so ist es diese, durch die zuerst die Vernunft selbst als ein Lichtstrahl vom Himmel, wie wir uns bildlich ausdrücken müssen, oder, mit andern Worten, als das erste Wort Gottes gedacht wird. Vor dem Forum der Wissenschaft mußte die Prätension einer Begründung der Vernunft, so wohl in der transscendentalen als practischen Apodictik, geradezu abgewiesen werden. Die Frage: „Woher die Vernunft?“ hob sich selbst auf, so lange wir das Ideal-Princip dem Real-Princip entgegen setzten. Und ohne diese Entgegensetzung gewannen wir keinen Unterschied zwischen Wissen und leerem Denken. Die Vernunft als Wissenschaftslehrerinn sprach sich selbst kein anderes Verdienst zu, als das irdische Verdienst der Methode. Durch sie wurde aus dem thierischen ein vernünftiges, d. i.: mit Bewußtseyn geordnetes, Wissen. Die practische Apodictik lehrte die Vernunft, sich selbst schon höher schätzen. Sie bewies, daß Vernunft und Freyheit Eins sind. Sie sprach in Begriffen selbst das idealische Gesetz der Freyheit aus. Aber vor der Frage: „Woher die Freyheit und woher ihr Gesetz?“ mußte sie auch als practische Vernunft verstummen. Als practische Vernunft über-

sah sie die Schwierigkeit, die sie nicht heben konnte. Aber konnte sie sie gleichgültig übersehen? Die Schwierigkeit war der Inhalt des reinen Gedankens und seine gebietende Kraft. Dieser Inhalt und diese Kraft konnten nicht aus der absoluten Virtualität in der Bedeutung entspringen, wie das Subject mit dem Objecte als Kraft und Gegenkraft auf ihr beruhen; denn die Kraft des reinen Gedankens gebietet dem Willen, und durch den Willen — der Natur. Sofern also unsre Ueberzeugung auf uns selbst und der Natur beruht, sieht es doch am Ende um die moralische Ueberzeugung, die auf dem reinen Gedanken beruht, etwas mißlich aus. Und so entdeckt sich das moralische Bedürfniß einer idealisch-absoluten Virtualität oder einer geistig-absoluten Realität, — Beydes ist Dasselbe, — die als Intelligenz wirklich, d. i.: unendlich, und in ihrer Unendlichkeit der wahre Real-Grund aller endlichen, d. i.: nur durch Kraft und Widerstand wirklichen, Wesen ist. Und an diese unendliche Realität, die, als Object gedacht, Nichts ist, glauben wir als vernünftige Wesen, das heißt: nicht kraft einer logischen Synthesis von Begriffen, son-

dern kraft des reinen Gedankens. Es spricht selbst zu uns durch den reinen Gedanken. Die Vernunft ist sein Wort. Das moralische Gesetz ist sein Wille.

Wer da fragt, — und die menschliche Neugier liebt dergleichen Fragen, — was denn dieser Glaube an einen Gott ungefähr für einen Grund der Gewißheit habe: dem kann man bey dieser Gelegenheit noch ein Mahl das Gewisse im Wissen und Glauben überhaupt verdeutlichen. Gewißheit ist der objective Ausdruck der Ueberzeugung. So wie es nun zweyerley Ueberzeugung gibt, eine wissenschaftliche und eine idealische, so gibt es auch zweyerley Gewißheit. Beyde können nicht durch Grundsätze dargethan werden. Sie sind die Principien aller Grundsätze. Aber auf beyde kann jeder Grundsatz zurück geführt werden. Bey dieser Reduction ist die Formel für die Begründung des Glaubens in der Form der Wissenschaft: „A oder B ist, so gewiß ich moralisch-vernünftig bin.“ Wer seiner Vernunft nicht trauet, kann nicht an Gott, nicht an Menschheit und, in moralischer Bedeutung, nicht einmahl an sich selbst glauben. *)

*) Unter den populären Beweisen des Daseyns eines höch-

Noch müssen wir, ehe wir die philosophische Analyse des Unendlichen versuchen, einen Blick auf das Endliche werfen, damit wir uns nicht verirren.

Endlichkeit in theoretischer und practischer Bedeutung ist Beschränkung. Die Form unsrer Wissenschaft ist die Grenze der Möglichkeit unsers Wissens, also das Gesetz unsrer Beschränkung, d. i.: unsrer Endlichkeit. Mit dieser Formal-Endlichkeit ist die Real-Endlichkeit unzertrennlich verbunden. Wir können in der Form unsers mensch-

sten Geistes scheint einer, der doch mehrere der vorzüglichsten Köpfe zu Vertheidigern hatte, ganz in Vergessenheit gerathen zu seyn. Schon in speculativer Hinsicht behauptete unter Andern König Friedrich der Zweyte von Preußen, daß Vernunft nicht das Werk des Ohngefährs seyn könne. Warum hat man diesen Gedanken nicht weiter verfolgt? Die Vernunft spricht ja auch in Sachen der Speculation sich selbst am Ende alle Autorität ab, wenn sie sich selbst als mögliches Product des blinden Schicksals, d. i.: der Unvernunft, denkt. Es liegt in der Vorstellung, die Vernunft aus der Unvernunft hervor gehen zu lassen, etwas Ungeheures, das wohl ein Raisonneur, aber kein Philosoph übersehen kann.

lichen Daseyns keine Einsicht gewinnen als durch Objecte, die durch Perception und Phantasie herbey geschafft werden müssen, ehe sie gedacht werden können. Und diese Real-Endlichkeit ist zugleich theoretisch und practisch. Sie ist theoretisch; denn wo uns die Objecte verlassen, da wissen wir nichts. Sie ist noch bedeutender in practischer Hinsicht; denn wo uns der Widerstand verläßt, der mit dem Objecte Eins ist, da können wir auch nichts. Wo wir aber nichts können, da sind wir auch nichts, wie die practische Apodictik bewiesen hat. Eben deßwegen, weil unsre Virtualität unser Daseyn, und zwar als relative Virtualität, ist, fällt der Begriff der Beschränkung am Ende immer practisch aus. Und was ist das Princip aller Endlichkeit? Was anders als die eiserne Nothwendigkeit, die der Möglichkeit, d. i., in practischer Bedeutung: der Freyheit, im Bewußtseyn immer gegen über steht und selbst Bedingung der Freyheit ist?

Aber die Freyheit, also theoretisch auch die Vernunft, zielt nach dem Unendlichen. Das Gesetz der Freyheit ist eine neue, und zwar idealische, Beschränkung. Auch dadurch, daß wir diesem Gesetze

unterworfen sind, sind wir endliche Wesen. Aber wir sind diesem Gesetze nicht objectiv unterworfen. Wir sind es nur, so lange und so oft wir wollen; denn es ist Aufforderung, nicht Zwang. In der Sphäre der idealischen Nothwendigkeit sind wir frey eben dadurch, daß wir in jedem Momente unsers Daseyns unsre Schranken zum Werke unser selbst, d. i.: unsers Willens, machen. Wir können sie ja zerbrechen, so bald wir nur schlecht genug sind, um es zu wollen. Nun steht das arme Geschöpf von Erde und Geist zwischen zweyerley entgegen gesetzten Schranken befangen. Von der einen Seite gebunden durch die Objecte, die es als Materie, zum Theil gar als Organ seiner Vorstellungen, d. i.: als seinen Körper, mit sich trägt; von der andern ermuntert und bedroht durch ein idealisches Gesetz, dem die Materie nicht selten widerstrebt: in diesem Bewußtseyn wird der Mensch seiner Endlichkeit eigentlich inne. Aber aus diesem Bewußtseyn geht auch der Glaube an das Unendliche hervor mit den Fragen: „Woher denn die idealische Nothwendigkeit, die mir so ehrwürdig ist? Und wozu mein Gehorsam? Gründet sich mein guter Wille auf Nichts? Und führt er zu Nichts?“ —

Die Freyheit selbst enthält die Antwort auf diese Fragen. Denn wenn gleich Freyheit nur Zustand, d. i.: Bedingung unsers endlichen Daseyns, ist, so ist doch dieser Zustand wirklich, und seine Wirklichkeit kann nicht als aus der Nothwendigkeit, die das Princip aller Endlichkeit ist, entsprungen gedacht werden, wenn wir nicht alle Vernunft der Unvernunft Preis geben wollen. Nur aus dem Unendlichen kann Freyheit entspringen; und ein wirklich gültiges, nicht durch leere Ideen erkünsteltes und eingebildetes, Gesetz der Freyheit muß sich auf das Unendliche gründen.

Aber unser Glaube an das Unendliche kann unser Wissen in der Endlichkeit nicht aufheben. Unser Wissen aufheben, würde heißen: uns selbst aufheben. Für ein Wesen, das selbst endlich, aber in seiner Endlichkeit vernünftig ist, ist das Endliche apodictisches Correlat des Unendlichen.

Die Erläuterung dieser apodictischen Correlation ist eben dasjenige in der Aufgabe der Philosophie, womit diese Aufgabe endigt, d. i.: die Antinomie der wissenschaftlichen und idealischen Ueberzeugung. Halten wir uns bloß an das Wissens-

Princip, so verschwindet die moralische Welt, und mit ihr der Gott, der durch die Vernunft zu uns spricht, in einen leeren Gedanken. Wollten wir aber um der idealischen Ueberzeugung willen dem Wissens-Princip die Kraft eines Real-Princips absprechen, so müßten wir in dieser Ueberzeugung selbst verschwinden. Dann fiele auch alle idealische Ueberzeugung weg; denn der reine Gedanke ist unser, aber nicht Wir. Daß wir glauben, müssen wir wissen, wie wir wissen müssen, daß wir denken. Durch unser Wissen, nicht durch unser Denken und Glauben, sind wir. Eben darum sind wir endliche Wesen.

Die apodictische Correlation des Endlichen und Unendlichen als ein Kapitel der menschlichen Wissenschaft behandelt, würde ein einleuchtender Widerspruch seyn, wenn nicht auch die idealische Ueberzeugung eine wissenschaftliche Form annähme, gerade so wie die Vernunft in Begriffen sich selbst erkennt und wie wir überhaupt uns selbst in Begriffen erkennen, das heißt: durch die Reaction der Sinnlichkeit. Durch diese kommt das Unendliche indirect, daher als Negation, in den Verstand. Dadurch wird eine Verständigung, d. i.: Verdeutlichung in Begriffen,

über die apodictische Correlation des Endlichen und Unendlichen möglich. Die practische Anerkennung dieser Correlation selbst ist das Streben nach dem Unendlichen. Ueber dieses Streben kann das endliche Wesen nicht hinaus. Dieses Streben ist es, was es sich verdeutlicht. In diesem Streben ist aber das Endliche so nothwendig wie das Unendliche. So bald daher das endliche Wesen die apodictische Correlation aufzuheben sich vermißt, um, wie z. B. in der Idee der Schöpfung, das Unendliche in der Synthesis vor dem Endlichen zu setzen, hat alles Denken ein Ende.

In der Correlation des Endlichen und Unendlichen wird also Beydes zuerst einander entgegen gesetzt. Ohne diese Entgegensetzung ist kein Glaube in der Synthesis denkbar. Was das Endliche mit dem Unendlichen vereinigt, kann das endliche Wesen auch nicht einmahl als Realität denken. Das endliche Wesen steht zwischen zwey Welten, indem es denkt; und es kann, um moralisch zu denken, die objective Welt so wenig wie die idealische aufgeben. Der Begriff, der ihm zum Schlüssel beyder Welten dient, ist der Begriff seines eignen vernünftigen Daseyns. Um diesen Begriff dreht sich denn am Ende auch alle Philoso-

phie. Daseyn ist nicht aus der Vernunft, Vernunft ist nicht aus dem Daseyn zu erklären. Wir sind; und wir sind vernünftig. Unser Daseyn ist endlich, aber, als vernünftiges Daseyn, ein Streben nach dem Unendlichen. Die Ausgleichung der Endlichkeit mit der Unendlichkeit ist das Ziel der Selbstbefriedigung. Dieses Ziel in Begriffen zu erreichen, ist uns durch nichts anderes möglich, als durch die apodictische Correlation, die zuerst als Antinomie des absoluten Real- und Ideal-Princips gedacht, dann aber durch den Glauben an ein Wesen gelöset wird, das sich in unsern endlichen Gedanken als höchster Geist zur Welt verhält, wie wir, als endliche Intelligenzen, uns zu unsrer Virtualität verhalten. Wie sich der höchste Geist zu seiner Welt an sich verhält, vermögen wir nicht einmahl zu denken.

In Begriffen steigen wir also durch die Correlation des Endlichen und Unendlichen zu dem Gotte, an den wir glauben, hinauf. In der That aber würde es die höchste aller Ungereimtheiten seyn, wenn wir unsern Glauben auf diese Begriffe gründen wollten. Die idealische Ueberzeugung ist entweder eine fromme

Selbsttäuschung, oder sie muß auf sich selbst beruhen wie die Ueberzeugung vom Daseyn. Der Gott, an den wir glauben, muß uns im reinen Gedanken selbst sagen, daß er ist, oder wir spielen mit leeren Ideen, wenn wir an ihn glauben.

Unvermögend, zu fassen, wie ein höchster Geist uns selbst sagen kann, daß er ist, das heißt, in unserer Menschensprache: daß er in uns ist, wie wir als denkende Wesen in ihm sind, verdeutlichen wir uns durch die Correlation des Endlichen und Unendlichen das Räthsel unsers vernünftigen Daseyns, so gut wir können. Daß diese Verdeutlichung durchaus moralisch ausfallen muß, liegt schon im Begriffe der idealischen Ueberzeugung. Wir fragen also bey unsrer vernünftigen Virtualität selbst noch ein Mahl nach: was wir denn in dieser Welt eigentlich wollen. Mit dieser Frage drücken wir die Aufgabe der Correlation des Endlichen und Unendlichen practisch und so verständlich aus, wie sie menschlicher Weise ausgedrückt werden kann.

Als Wesen wollen wir erstens in virtueller Bedeutung seyn. Unser Seyn ist ja Eins mit unserm Wollen. Nun ist aber unser Seyn eben dadurch ein

endliches Seyn, daß wir an relativ entgegen gesetzte Realität gebunden sind und ohne diese selbst Nichts wären. *)

Wir wollen also zweytens vernünftiger Weise, auch wenn wir an ein ewiges Daseyn unser selbst glauben, doch nicht in virtueller Bedeutung unendlich seyn. Wir wollen nicht Götter werden. Wir, als reine Intelligenzen gedacht, sind Nichts. Indem nun unsre Kraft an einen entgegen gesetzten Widerstand unauflöslich gebunden ist und gebunden seyn muß, so lange wir sind, wollen wir nothwendig auch glücklich seyn. Eben in der Virtualität, in der wir überhaupt sind, liegt die Bestrebung nach einem freudigen Daseyn. Nicht glücklich seyn wollen, heißt: nicht seyn wollen. Das Element des endlichen Daseyns ist Bedürfniß; Befriedigung des Bedürfnisses ist erweitertes Da-

*) „Aucun être *borné* ne peut exister par lui-même"; sagt ein Mahl der liebenswürdige Hemsterhuis, mehr in der Ahndung, wie es scheint, als in der deutlichen Ueberzeugung von Allem, was in diesem Gedanken liegt. Daß die Realität eines endlichen Wesens als absolute Selbstständigkeit auch nicht einmahl gedacht werden kann, vergessen besonders unsre Idealisten aus der Schule der Wissenschaftslehre.

seyn; und erweitertes Daseyn ist Genuß. Selbst die moralische Bestrebung wird durch die innige Verbindung der Intelligenz mit der Sinnlichkeit ein Bedürfniß; und im Bewußtseyn, gethan zu haben, was Pflicht ist, liegt ein unvermeidliches Gefühl der Selbstbelohnung. Also würde ein endlicher Wille, der in irgend einer Form des endlichen Daseyns das Bedürfniß aufheben, den Genuß vernichten, und sich als rein-intelligenter Wille ein Daseyn durch bloße Freyheit erwerben wollte, ein Wille seyn, der sich selbst nicht will: denn Freyheit ist nicht Wille, sondern idealische Bestimmung des Willens, wobey der Wille selbst in der Virtualität und mit ihm das ursprüngliche Bedürfniß als Character der Endlichkeit voraus gesetzt wird.

Aber so wenig dem endlichen Wesen, das sich selbst versteht, jemahls einfallen kann, das Bedürfniß und den Genuß vernichten zu wollen, so will es doch als moralisches Wesen drittens das Bedürfniß beherrschen, nicht von dem Bedürfnisse beherrscht werden. Es findet als moralisches Wesen den Werth seines Wohlbefindens, abgewogen gegen den Werth der Pflicht, völlig null. Sey immerhin reine Uneigen-

nützigkeit eine bloße Idee. Nur in dem Grade, wie unser Wille dieser Idee folgt, sind wir, was wir idealisch seyn sollen; aber was wir idealisch seyn sollen, können wir nicht seyn, weil wir endlich sind. Sagen: „Wir sollen es, also müssen wir es können," heißt mit Worten spielen; denn unsre Kraft ist unser endliches Daseyn selbst.

Also würde der vernünftige Wille der endlichen Intelligenz sich selbst aufheben, wenn wir nicht viertens so wohl besser als glücklicher seyn wollten. Nun können wir nach dem Gesetze der Natur wohl glücklicher, aber nicht besser werden. Nach dem Gesetze der Freyheit können wir besser werden, aber immer auf die Gefahr, durch unsre Tugend unser Glück zu zerstören. Also steht das endlich-moralische Wesen mit sich selbst in einem virtuellen, nicht bloß logischen, Widerspruche, den weder die Natur noch die Freyheit heben kann. Nur ein höchstes = x geglaubtes Gesetz, das beyde Gesetze, das Gesetz der Natur und das Gesetz der Freyheit, vereinigt, kann diesen virtuellen Widerspruch heben. Und dieses höchste = x geglaubte Gesetz, was kann es anders seyn als das Gesetz der Unendlichkeit oder, virtuell ausgedrückt, der Wille des Unendlichen?

So erklärt die Correlation des Endlichen und Unendlichen sich selbst practisch als Bestrebung nach der Realität des Gesetzes der Unendlichkeit. Dieses Gesetz, von dem wir durchaus keine Wissenschaft haben, popularisiren wir für unser Bedürfniß in der Vorstellung einer Harmonie zwischen Glück und Tugend. Diese Vorstellung genügt dem menschlichen Herzen, und die Vernunft läßt es gern dabey bewenden, da doch Alles, was wir darüber vernünfteln, nichts weiter als eine kümmerliche Verdeutlichung dessen ist, was sich in jeder wohlwollenden Seele im Grunde von selbst versteht. Eben deßwegen aber versteht es sich auch von selbst, daß das einseitige Gesetz der Freyheit nur für uns practisch als Bestimmungsgrund unsers endlichen Willens, nicht aber idealisch in unserm vernünftigen Glauben das höchste Gesetz ist. Nur practisch, als Bestimmungsgrund unsers Willens, soll uns der reine Gedanke genügen und unser Wohlbefinden nicht das Ziel unsrer freyen Bestrebung seyn. Aber idealisch in unserm vernünftigen Glauben hat die Freude ihren Werth in sich wie die Tugend. Das höchste, aber dem endlichen Wesen völlig unbekannte, Gesetz ist die Vereinigung der Realität und Idealität

durch Freude und Tugend. Auch die Freude ist Wille des Unendlichen, der das Daseyn des Endlichen an ein ursprüngliches Bedürfniß band. Wer die Freude verachtet, würde ein Verächter des Willens Gottes seyn, wenn er nicht in seinen Vorstellungen von dem Willen Gottes, d. i.: in seiner logischen Selbstbethörung, sich selbst verkannte. *)

*) Die Kantische Philosophie hat das große Verdienst, mit dem Begriffe des höchsten Gutes die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche den Menschen, deren Philosophie so gern an der Erde klebt, ans Herz gelegt zu haben. Aber hat die Kantische Philosophie ihr eignes Verdienst bewiesen? Nachdem sie die Freude von der moralischen Seite, besonders durch den Ton, in dem sie von ihr spricht, so tief als möglich herab gesetzt hat, um Moralität als reine Vernunft zu deduciren, ruft sie sie auf Ein Mahl wieder zu Hülfe, um das höchste Gut zu vollenden, und dies ohne einen Schatten von Beweis ihrer Behauptung. Das Bewußtseyn muß hier, wie so oft im Kantischen Systeme, durch einen Machtspruch die Stelle eines Beweises vertreten. Die Folge davon mußte zuerst seyn, daß jeder Kantianer das höchste Gut auf seine eigne Art zu retten versuchte, und daß die Kantische Schule auch darüber unter sich selbst zerfiel. Aber auch dabey konnte es nicht bleiben. Die Art, wie die Freude im Kantischen Systeme behandelt wird, mußte besonders den idealistischen Erklärern die-

So weit führt uns die Selbstverständigung mit der Idee des Unendlichen überhaupt. Was unsrer endlichen Philosophie nun noch übrig bleibt, ist: das Unendliche durch Negationen in Begriffen zu systematisiren. Das Fundament dieses Systems bleibt immer die idealische Ueberzeugung.

ses Systems willkommen seyn, um alle Virtualität in den reinen Gedanken überzutragen und nun den Genuß auf eine heroische Art als etwas eigentlich Infames zu demonstriren, weil im Genusse keine reine Thätigkeit des Ich ist. Daraus mußte denn der seltsame Theismus des Herrn Fichte entstehen, der wenigstens von weitem wie baarer Atheismus aussieht, ungeachtet er gewiß nicht diesen Nahmen verdient.

Fünftes Kapitel.

Anleitung zur philosophischen Analyse des Unendlichen.

Wenn der Mathematiker die Unzahl ∞ mit Zahlformeln gehörig combinirt und dadurch Zahlen gewinnt, nennt er seine sinnreiche Rechnung Analyse des Unendlichen. Er weiß sehr wohl, daß das Mathematisch-Unendliche im Grunde Nichts ist. Er begreift sehr wohl, daß man das Nichts nicht analysiren kann. Aber er weiß auch, daß jede mögliche Zahl sich auf das Unendliche bezieht; und mehr braucht er für seine Rechnung nicht zu wissen. Er analysirt das Mathematisch-Endliche, d. i.: ein Zahlverhältniß, durch die Beziehung dieses Verhältnisses auf das Unendliche, und findet dadurch neue Zahlverhältnisse als ein Facit.

Auf eine ähnliche Art verfährt der Philosoph, wenn er das Unendliche in seiner positiven Bedeutung mit wissenschaftlichen Begriffen verbindet. Es fällt ihm nicht ein, das, was über alle Begriffe ist, auf Merkmahle zurück zu führen, wie er einen Begriff analysirt. Aber er kann die Beziehung der wissenschaftlichen Begriffe auf das Positiv-Unendliche durch

Vernunft in seinem Verstande aufsuchen. Da nun diese Beziehung durch das Unendliche selbst gegeben ist, das heißt: da sie im Grunde nicht durch Schlüsse, und überhaupt nicht durch Synthesis entdeckt, sondern bloß verdeutlicht werden kann; so ist das System der idealischen Ueberzeugung, der das Unendliche durch sich selbst zum Grunde liegt, bloße Analysis in der logischen Form der Synthesis. Wer also in dieser Lehre demonstrative Ueberzeugung, d. i.: Ueberzeugung kraft bündiger Schlüsse, verlangt, der lehre uns erst die unbegreifliche Kunst, das Unendliche durch das Endliche zu binden und das, was durchaus kein objectives Merkmahl hat, aus Begriffen durch Synthesis zu construiren. So lange von dieser unbegreiflichen Kunst nicht weiter die Rede ist, hält sich die Vernunft idealisch an das, was in ihr ist, wie sie sich wissenschaftlich an das Object hält, das außer ihr ist. Sie sucht kein idealisches Object, weil sie keine Undinge sucht. Sie nimmt das Unendliche als absolute Subjectivität in ihr System auf und reflectirt von dieser Idee auf die Objecte und auf das erkennende Subject. Die logische Verdeutlichung dieser idealischen Reflexion können wir, dem mathematischen Sprachgebrauche analog,

philosophische Analyse des Unendlichen nennen, ungeachtet wir im Grunde nur durch die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche unsre Endlichkeit zur philosophischen Selbstbefriedigung erheben.

Die philosophische Analyse des Unendlichen setzt, wie schon die Worte sagen, das Unendliche selbst voraus. Wir können es so wenig durch Begriffe entdecken, wie wir die Natur durch Begriffe entdecken können. So wie wir die Natur wissenschaftlich durch sich selbst finden, indem sie unser ist: so finden wir das Unendliche durch sich selbst in dem reinen Gedanken, in dem es unser ist. Die Philosophie des Unendlichen steigt im Grunde nicht zu Gott hinauf. Sie fängt kraft des reinen Gedankens mit Gott an. Aber sofern sie eine wissenschaftliche Form annimmt, erhebt sie sich zu dem Unendlichen in indirecten Schlüssen, indem sie mit dem Endlichen anfängt. Nun fällt alle Endlichkeit zuletzt in Subject und Object als virtuelle Correlate zurück. Also verknüpfen wir zuerst diese beyden Urbegriffe der Wissenschaft mit dem Unendlichen. Diese Verknüpfung führt uns dann in der Form der Wissenschaft zu dem idealischen Ruhepuncte zurück, von dem wir im Grunde ausgingen.

Drey Ideen sind es, die das Thema der Unendlichkeit, sofern es die Form der Wissenschaft annimmt, vollständig enthalten. Wir nennen sie Seele, Welt und Gott. Mit diesen drey Ideen hat sich auch die Vernunft beschäftigt, so lange sie philosophirt hat, so daß man, oft ohne es selbst zu wissen, die ganze Philosophie als eine Wissenschaft dieser drey Ideen ansah. Mißverständnisse wurden aus Mißverständnissen und Vorurtheile aus Vorurtheilen ins Unendliche gefolgert, immer in der Voraussetzung, daß man mit den drey Ideen: Seele, Welt und Gott, drey Objecte vor sich habe, über die man räsonniren könne wie über handgreifliche Dinge, nur mit dem Unterschiede, daß der Verstand durch seine eigne Fassungskraft die Stelle der Hand zugleich vertreten sollte. In dieser Art, zu räsonniren, wird sich nun auch der Witz der affirmativen Raisonneurs, d. i.: der Metaphysiker, nach wie vor gefallen, während die negativen Raisonneurs, d. i.: die Skeptiker, selbst den vernünftigen Glauben durch Begriffe werden anfechten wollen. Wir haben hier mit den Raisonneurs überhaupt nichts mehr zu verhandeln. Aber wir geben der Philosophie aller Zeiten darin völlig Recht, daß sie ohne

Seele, Welt und Gottheit sich selbst nicht einmahl problematisch constituiren zu können, bald laut, bald stillschweigend, behauptete; denn alle Wissenschaft geht von der absoluten Reflexion, also von Subject und Object, aus. Ueber diese Reflexion kommt sie nie hinaus. Die Wissenschaft findet also keinen Gott. Aber der reine Gedanke ist Glaube an Gott. Wir brauchen also nur das Subject in idealischer Bedeutung Seele, und Alles, was der Seele virtuell entgegen steht, in idealischer Bedeutung Welt zu nennen; und die Sprache der alten Metaphysik kann beybehalten werden, ohne daß daraus eine neue Metaphysik erwächst.

Die vollständige Ausführung des Thema der Unendlichkeit, so weit sie systematisch möglich ist, verdient als Religionslehre ein besonderes Studium derer zu seyn, deren Beruf es ist, die religiösen Ideen, die in jeder Vernunft wenigstens schlummern, auf eine solche Art zu wecken, daß der Mensch den Gott, an den er glaubt, überall finde. Die Apodictik dehnt sich nicht über die Principien der Religionslehre aus. Sie wählt deßwegen auch eine Anordnung, die für die ausführliche Abhandlung der Religionslehre

schwerlich die passendste seyn möchte: denn wenn eine solche ausführliche Abhandlung nützlich seyn soll, so muß sie Grundlage des Volksunterrichts, also mehr nach dem Bedürfnisse der moralischen Cultur psychologisch, als nach dem Bedürfnisse der Wissenschaft apodictisch, angeordnet seyn. Die philosophische Untersuchung aber ist nicht Volksunterricht. Sie folgt dem Bedürfnisse der philosophischen Selbstbefriedigung in der Form der Wissenschaft und findet die Principien aller Religionslehre in der idealischen Gemeinschaft der Ideen, die wir mit den Nahmen: Seele, Welt und Gott, bezeichnen. Diese Ideen behandelt sie in der Synthesis als unzertrennlich. Jede dieser Ideen ist ihr in der Synthesis ein Thema für sich, obgleich in der That und im Grunde ein einziges Thema. Sofern aber das Thema der Unendlichkeit ein einziges ist, verliert sich der Mensch in Gott; und alles Denken hat ein Ende. Für uns endliche Intelligenzen, die ihre idealische Ueberzeugung in Begriffen zu systematisiren versuchen, ist jede der drey Ideen: Seele, Welt und Gott, ein besonderes Thema.

Erstes Thema
der idealischen Ueberzeugung.
Die Seele.

Seele in der idealischen Bedeutung ist endliche Subjectivität, bestimmt durch die unendliche. Nun ist Subjectivität ohne entgegen stehende Objectivität ein theoretisches und practisches Nichts. Also hat der Begriff der Seele als eines eignen Wesens überhaupt nur eine idealische Bedeutung.

Die idealische Bedeutung des Seelenbegriffs beruht auf dem reinen Gedanken, und ist so wahr wie dieser. Durch den reinen Gedanken wird schon theoretisch, wie die transscendentale Apodictik lehrt, das Subject zum einfachen Ich. Dieses einfache Ich ist weiter, wie die practische Apodictik lehrt, das practische Real-Princip, d. i.: gleichsam der reelle Anfangspunct alles Wollens. Aber in beyden Bedeutungen, weder als theoretisches Ideal-Princip noch als practisches Real-Princip, ist das Ich etwas für sich und durch sich selbst Bestehendes. In theoretischer Bedeutung ist es Eins mit dem reinen Gedanken, also ein theoretisches Nichts. In practischer

Bedeutung ist es Realität, sofern es Virtualität ist: aber eben deßwegen ist es nichts an sich; es fällt als Kraft mit der Gegenkraft in Eine relative Virtualität, d. i.: in ein endliches Daseyn. Also ist jede metaphysische Psychologie, die Seelen als Dinge an sich unter dem Nahmen: Substanzen, auftreten läßt, eine willkührliche und durch die Anfangsgründe der Theorie und Praxis widerlegte Behauptung. Diese Behauptung kann sich auch nicht als Resultat der idealischen Ueberzeugung geltend machen: denn die idealische Ueberzeugung kann die wissenschaftliche nicht zerstören; sie strebt vielmehr, sie zu vollenden. Also kann die idealische Bedeutung des Seelenbegriffs nichts anderes seyn als die Ueberzeugung von der Erhaltung der endlichen Subjectivität durch die unendliche, die uns im reinen Gedanken das Bewußtseyn eines unendlichen Werths und einer unendlichen Bestimmung gibt.

Das Unendliche im reinen Gedanken gibt unsrer Subjectivität erstens einen unendlichen Werth. Wir können uns durch uns selbst von der ganzen Natur losreißen und ein idealisches Daseyn in jedem Momente unsrer Virtualität von vorn anfangen. In-

dem wir dies können, lernen wir auf eine wunderbare Art, was wir sollen. Indem wir, aus Ehrfurcht vor dem reinen Gedanken, thun, was wir sollen, geben wir uns selbst einen Werth, dessen Bedeutung keine Worte näher bezeichnen. Woher nun diese Bedeutung? fragt die Vernunft. In der Endlichkeit findet sie keine Antwort. Sie erhebt sich zu dem Unendlichen, dessen Willen sie im reinen Gedanken verehrt; der Werth, den das endliche Wesen sich selbst gibt, wird Gottesdienst; und diesen Werth als zerstörbar durch ein Ohngefähr in einem blinden Zusammentreffen der Kräfte denken, heißt in der idealischen Ueberzeugung fast so viel, als einen sich selbst und seinen Willen zerstörenden Gott denken.

Das Unendliche im reinen Gedanken gibt unsrer Subjectivität zweytens eine unendliche Bestimmung. Bestimmung überhaupt, in der vollständigsten Bedeutung des Worts, ist nothwendige Beziehung des Subjects auf Objecte. In dieser Bedeutung wird der Begriff auch theoretisch gebraucht. Aber schon diese theoretische Bedeutung geht in die practische über, so bald wir die Realität als Virtualität und ein Object = x als Product der Bestre-

bung denken. So denken wir aber nothwendig alle Objecte, sofern ihr Daseyn von unserm Willen abhängt. Das Object in dieser Beziehung heißt dann der Zweck oder das Ziel unsers Wollens. Das Wollen oder die Bestrebung ist nichts anderes als unsre Vorstellung von dem Objecte als einem Zwecke. So mancherley Vorstellungen es gibt, so mancherley sind die Zwecke, wenn wir sie nach ihrer Form und ihren zufälligen Verschiedenheiten erwägen. Dem Inhalte der Vorstellungen nach sind aber alle Zwecke entweder sinnlich oder idealisch. Der intellectuelle oder verstandesmäßige Zweck, der auch wohl Absicht heißt, geht, wie die Begriffe alle, zugleich von der Sinnlichkeit und vom reinen Gedanken, wenigstens in speculativer Bedeutung, aus, so daß sich sein virtueller Ursprung zuletzt theils in die Sinnlichkeit, theils in den reinen Gedanken verliert. Absichten sind keine ursprünglichen Zwecke. Ursprüngliche Zwecke gibt es nur die beyden: Genuß und Moralität. Beyde sind Zwecke an sich. Beyde vereinigt zu Einem Zwecke sind unsre Bestimmung.

Das Gesetz unsrer Bestimmung ist das idealische Urgesetz, das wir endliche Intelligenzen als den Willen des Unendlichen verehren. Wir haben dieses idealische Urgesetz schon ein Mahl bey der Verdeutlichung des Unendlichen durch die Correlation mit dem Endlichen überhaupt gefunden. Hier entdecken wir es in besonderer Beziehung auf unsre Subjectivität. Diese Subjectivität, in der wir Wir sind, kann durch sich selbst ihre Bestimmung nie erreichen. Sie kann sich ohne idealische Reflexion nicht einmahl ihre Bestimmung denken: denn wir müssen glücklich seyn wollen, weil wir endlich sind; und doch sollen wir so handeln, als ob unser Glück gar nichts gölte. Unsre Subjectivität widerstreitet also in der Anerkennung unsrer Endlichkeit sich selbst und hat, als endliche Subjectivität, eine sich selbst widerstreitende, d. h.: gar keine, Bestimmung. Nur durch das Unendliche im reinen Gedanken finden wir unsre Bestimmung; für unsre Einsicht ein ewiges Räthsel, aber für unsre idealische Ueberzeugung gegeben mit dem Urgesetze, das wir als den Willen des Unendlichen denken müssen. In dieser Ueberzeugung sind wir als endliche Wesen mit unsrer nothwendigen

und freyen Bestrebung umsonst da, wenn nicht unsre Bestimmung im Unendlichen liegt. Wir sollen nicht hoffen, Götter zu werden. Wenn wir das werden sollten, hörten wir auf, Wir zu seyn. Aber wir sollen hoffen, dem Unendlichen in der That, nicht in der sinnlichen Vorstellung, näher zu kommen, wie wir uns sinnlich ausdrücken, und so unsre Bestimmung in einem Daseyn suchen, das außer aller Zeit, also in mathematischer Bedeutung unendlich, wenn gleich in virtueller Bedeutung immer endlich ist. Das wäre dann, theologisch ausgedrückt, ein Daseyn, das ewig zu Gott führt, weil es ein Daseyn aus Gott ist. Die Sprache versagt uns den Dienst und unsre Sinnlichkeit macht uns zu Thoren, wenn wir diesen Gedanken in Begriffen weiter verfolgen.

Was wir in unsrer Virtualität mit Recht Seele nennen, ist also in keiner Bedeutung ein Ding oder eine auf sich selbst beruhende Substanz. Es ist Eins mit der absoluten Virtualität, sofern es überhaupt ist. Aber in dieser Real-Identität mit dem Ganzen der Endlichkeit behauptet es seine Individualität practisch, und erweitert sie durch Frey-

heit ins Unendliche. Diese Selbstbehauptung und Selbsterweiterung unsers Wesens sind aber nur in der idealischen Ueberzeugung gewiß. So bald wir in den Grenzen der Endlichkeit umher tappen und in animalischer Befriedigung den Inhalt des reinen Gedankens verkennen, muß der Glaube an Unsterblichkeit in Nichts versinken, wenn er anders nicht von erdichteten Stützen getragen wird: denn in der Welt, die wir erkennen, entsteht und vergeht der Mensch, wie Alles um ihn her entsteht und vergeht. Unser wissenschaftliches Daseyn ist Virtualität, also, wie wir uns sinnlich ausdrücken, aus Kraft und Widerstand zusammen gesetzt. Der Begriff der Zusammensetzung wird nun freylich in dieser Bedeutung gemißbraucht, wenn wir ihn mathematisch verstehen; aber auch wenn wir eingesehen haben, daß mathematische Zusammensetzung der Virtualität ein widersinniges Wort ohne alle Bedeutung ist, haben wir dadurch die Abhängigkeit des Subjects von den Objecten noch nicht weggeräumt und nicht den Schatten eines Beweises für die speculative Behauptung gefunden, daß die sich selbst unaufhörlich umbildende Virtualität des Ganzen nicht lebende Naturen durch Ver-

änderung der Verhältnisse zwischen Kraft und Widerstand eben so gut subjectiv vernichten könne, wie sie uns selbst, so weit unsre Erinnerung, also der Anfang unsrer Erfahrung, entscheidet, in der That subjectiv hervor gebracht hat. Man cultivire nur, wie es die Mode mit sich bringt, den Menschen ferner zur knechtischen Anhänglichkeit an die Sinne; man gewöhne ihn nur, seine Vernunft für nichts mehr als eine Registratorinn der sinnlichen Mannigfaltigkeit zu halten; man erkläre den reinen Gedanken aus der Natur, die Moralität aus der Selbstliebe, und Gott aus Begriffen: und der Mensch müßte aufhören Mensch zu seyn, wenn der Glaube an Unsterblichkeit vor den Augen der Aufgeklärten aus dieser Schule nicht unter die frommen Schwärmereyen verschwinden sollte.

Indem wir uns durch den reinen Gedanken selbstthätig, wenn gleich selbst in unsrer Freyheit durch eine Nothwendigkeit beschränkt finden, die zu unserm Daseyn gehört, glauben wir die Fortdauer unsers Daseyns als einer Entelechie, wie sich schon Aristoteles die Seele dachte. Entelechie ist das Princip der Individualität, d. i.: der Virtualität, sofern sie ei-

nem Subjecte zukommt und Lebens-Princip in der engesten Bedeutung ist. Nun ist das Subject ohne entgegen wirkendes Object freylich Nichts; aber es gehört auch zur Erhaltung der Subjectivität durchaus nicht dieses oder jenes gegebene Verhältniß zu den Objecten. Am wenigsten gehört dazu, so weit unsre Virtualität wissenschaftlich sich selbst versteht, die drückende Beschränkung unsers Daseyns durch einen irdischen Körper. Wir sind an die Natur überhaupt gebunden; denn wir sind Eins mit ihr. Aber es ist auch nicht der entfernteste Grund zu der Behauptung da, daß wir an die menschliche Natur gebunden wären. So lange wir Menschen sind, können wir weder wissen, was wir vorher waren, noch was wir nachher seyn werden. Aber wir können eben so wenig aus Gründen behaupten, daß wir vorher nicht waren und nachher nicht seyn werden. Unser menschliches Daseyn fängt mit einem Geheimnisse der Natur an, das wir = x als Princip der Organisation denken, und endigt mit einem Geheimnisse der Natur, das wir Tod nennen, d. i.: mit der Auflösung der Organisation. Warum kann es denn aber nicht eben diese gefürchtete Auf-

lösung seyn, die uns zum Bewußtseyn eines neuen Daseyns erhebt, mit dem wir vielleicht auch zu Erinnerungen erwachen, die über unser menschliches Daseyn hinaus reichen? Warum soll die Entelechie, die als Virtualität zum Ganzen gehört, sich nicht, in unzähligen neuen Formen, warum nicht einmahl unmittelbar und ohne die Bande der Organisation, die einen Theil der Erde zu unserm Körper macht, zur Wissenschaft bestimmen? *)

*) Ueber die Entelechie des Aristoteles ist so viel gestritten, daß es nicht rathsam seyn möchte, diesen, endlich beynahe vergessenen, Streit zu erneuern. Unterdessen bleibt der Begriff der Entelechie als Lieblingsbegriff eines der ersten Denker zu merkwürdig für die Philosophie, als daß es nicht die Mühe lohnen sollte, ihm nachzudenken. Primitive Bestrebung einer Kraft, in irgend einer Form sich selbst zum Leben zu bestimmen, das ist denn doch, wie es scheint, die Bedeutung des Aristotelischen Begriffs der Entelechie. Diese Entelechie hielt auch Aristoteles für unsterblich, erläuterte sie aber nur als Organisations-Princip im irdischen Daseyn. Wenn er sagt, (*de Anima*, Lib. II, C. 1,) „daß die Seele ein Wesen ist als Form des physischen Körpers, in dem Lebenskraft ist;“ so klingt das freylich seltsam: offenbar aber nahm Aristoteles den Begriff der Form, (εἶδος,) für das formende

Wollen wir aber über der vernünftigen Hoffnung eines künftigen Lebens nicht in dem gegenwärtigen zu Thoren werden, so müssen wir mit unsrer Speculation wieder umlenken, so bald wir den Begriff der Entelechie gewonnen haben. Die Seele ist Entelechie, sofern sie in irgend einer Form, sinnlich oder denkend, ihr Daseyn zu erhalten strebt. Nun hebt der Begriff eines menschlichen Wissens, das über die Bedingung des **menschlichen** Daseyns hinaus reichte, sich selbst auf. Der Begriff der Entelechie bezeichnet also gleichsam den Vorhang, auf dem das Auge der Speculation ruhen muß, bis ein neuer Schauplatz sich zeigt. Die Phantasie mahlt auf die-

Princip. Die Form in dieser Bedeutung ist ihm das wahre **Wesen**. Deßwegen konnte er auch sagen, um den Unterschied zwischen **Körper** und **Seele** zu erläutern: „Man muß so wenig fragen, ob Körper und Seele Eins sind, als, ob das Wachs und seine Form Eins sind, oder ob die Materie Eins ist mit dem, woraus die Materie besteht." Man sehe diese Stelle, die denn doch deutlich genug ist, *de Anima*, Lib. II, C. 14. — Es versteht sich, daß unsre Apodictik den Begriff der Entelechie keinesweges auf eine Erklärung des Aristoteles gründet.

sen Vorhang die Bilder, die ihr am liebsten sind. Und wer wollte ihr, so lange sie moralisch mahlt, nicht dann und wann diese Freude gönnen? Aber wenn man diese Mahlerey für Aussichten in die Ewigkeit hält, fliegt man mit seinem Glauben etwas zu hoch. Diesseits des Vorhanges ist nicht das Geringste von dem zu sehen, was jenseits wirklich ist.

Zweytes Thema
der idealischen Ueberzeugung.
Die Welt.

Weltweisheit hat sich die Philosophie in der Deutschen Schulsprache lange genug genannt: aber es war in mehr als Einem Sinne eine verkehrte Bescheidenheit, die Weisheit dieser Welt der Weisheit der Theologen entgegen zu stellen, und doch eine Kenntniß der Welt überhaupt zu behaupten, die sich über diese Welt in der theologischen Bedeutung, d. i.: über die Sinnlichkeit, so weit hinaus setzte, daß sie sogar eine Schöpfung der Dinge an sich unter die Dogmen der Philosophie registriren lehrte. So lange die Vernunft den Streit des Idealismus mit dem

Realismus nicht zu ihrer völligen Befriedigung geschlichtet hat, weiß sie aus dem Begriffe einer Welt gar nichts Philosophisches zu machen.

Was die Vernunft mit dem Begriffe der Welt eigentlich sucht, muß sie in sich selbst finden, oder sie findet statt der Welt zuletzt das Nichts, das der tiefsinnige Fo für den letzten Grund aller Dinge erklärte.

Der Begriff der Welt wird vom menschlichen Verstande entweder wissenschaftlich oder idealisch gefaßt. Ihn wissenschaftlich zu fassen, ist am natürlichsten, d. i.: dem Zuge der Sinnlichkeit am meisten gemäß. Ob nun gleich Sinnlichkeit und Verstand gemeinschaftlich zur menschlichen Wissenschaft gehören, so kann doch der Verstand bekanntlich sein leeres Machwerk sehr bequem mit der absoluten Realität verwechseln. So entstehen in wissenschaftlicher Bedeutung, wenn die Welt für einen Inbegriff von Dingen genommen wird, zweyerley Welten: zuerst eine Körper- oder Erscheinungswelt; dann eine Monaden-Welt oder eine Welt von Dingen an sich. Beyde sind dann, als Welten, der absolute Inbegriff alles dessen, was ist.

Der Begriff einer Körperwelt hat unter den Philosophen von je her das schlimmste Schicksal erfahren. Nahm man die Körper in Masse, wie sie als wirkliche Körper genommen werden müssen, so sah man bald ein, daß die Reihe dieser Massen entweder irgend wo abgeschnitten seyn, oder sich mit dem Raume ins Unendliche ausdehnen muß; und weder das Eine noch das Andere ließ sich begreifen: das Erste nicht, weil sonst das Nichts die Grenze des Etwas bezeichnen müßte; das Andere nicht, weil sonst die Körperwelt selbst kein Körper wäre, denn ein unbegrenzter Körper ist ein mathematisches Unding. Zersetzte man aber, um den Begriff einer Körperwelt zu retten, die Massen, die wirkliche Körper sind, in Atome, so war damit wenig geholfen: denn erstens liegt im Begriffe eines einfachen Körperchens, das Atom heißen soll, wieder ein mathematischer Widerspruch, den keine Logik wegräumen kann; und will man ja dann diesen Widerspruch übersehen, so hat man doch noch immer die körperliche Reihe vor sich, und eine durch das Nichts begrenzte Reihe von Atomen ist völlig so widersinnig wie eine durch das Nichts begrenzte Reihe von zusammen ge-

setzten Massen. Eine unendliche Reihe von Atomen aber ist am Ende auch nicht denkbar, weil doch auch die Atomen-Welt als ein körperliches Ganzes gedacht werden muß, dessen Begriff ohne Begrenzung durch sich selbst nicht zu Stande kommt.

Mit dem Begriffe einer Welt von Dingen an sich, die dann völlig unkörperlich als Monaden gedacht werden, kann man den Widersprüchen, die im Begriffe einer Körperwelt liegen, wenigstens durch Negationen eine Zeit lang ausweichen. Man entreißt die Monaden-Welt durch einen logischen Machtspruch der Herrschaft der Mathematik und zerschneidet dadurch den Faden aller mathematisch-philosophischen Zweifel. Aber die ganze Welt der Dinge an sich, — man nenne diese Dinge Monaden, oder wie man will; man beurtheile sie, wie Leibnitz, oder erkläre sie für unbeurtheilbar, wie Kant, — ist und bleibt eine Feen-Welt, deren Daseyn erstens unerweislich ist, und die zweytens am Ende doch entweder auf die Bedingungen der Körperwelt durch Behauptung eines physischen Einflusses der Dinge auf einander reducirt, oder durch prästabilirte Harmonie, d. h.: durch die Allmacht Gottes, allein zusammen gehalten werden muß.

Weder eine Welt von Erscheinungen noch eine Welt von Dingen an sich thut der Vernunft wissenschaftlich Genüge. Unsre Apodictik hat auch den Begriff der Welt in beyden Bedeutungen zerstört. Wir wissen von keinem absoluten Inbegriffe weder der Erscheinungen noch der Dinge an sich. Wir wissen überhaupt nichts von einer absoluten Mehrheit der Dinge. Unsre ganze Wissenschaft beruht auf der Anerkennung der absoluten Realität, die nicht aus Dingen, weder aus Atomen noch aus Monaden, zusammen gesetzt ist, sondern als absolute Virtualität durch Kraft und Widerstand in unbestimmbaren Modificationen, von deren besonderm Grunde kein Sterblicher das Geringste versteht, als unbeurtheilbare Einheit auf sich selbst beruht und sich selbst unablässig bildet. Die Apodictik kennt deßwegen gar kein besonderes Kapitel von der Welt in wissenschaftlicher Bedeutung. Der Begriff der absoluten Virtualität selbst ist ihr wissenschaftlicher Weltbegriff. Diesen Begriff wie andere Begriffe verstehen, d. h.: ihn in die Synthesis unter ein Princip der Wissenschaft einordnen zu wollen, ist Ein für alle Mahl eine Bemühung, die sich selbst widerspricht; denn

eben dieser Begriff ist das Princip aller Principien der Wissenschaft, also durchaus **unbeurtheilbar** in aller wissenschaftlichen Reflexion. Wir wissen, daß die Welt, d. i.: die absolute Virtualität als Princip aller relativen Virtualität, d. i.: alles Wissens und Wollens, **ist**, weil wir nur dadurch, **daß** sie ist, überall etwas wissen. **Was** die Welt ist, abgesehen von dem, was sie für **uns** ist; ist eine Frage, die sich selbst aufhebt. Unsre relative Virtualität ist **Mikrokosmus**, ist **unsre** Welt, aus der wir uns vergebens in eine andere wissenschaftlich hinauf zu schwingen versuchen. Nur durch den reinen Gedanken, durch den wir in unsrer Virtualität **Intelligenzen** sind, werden wir in den Stand gesetzt, die absolute Virtualität wissenschaftlich zu **behaupten**; nicht, daß wir sie im reinen Gedanken **finden**, sondern weil wir sie **durch sich selbst** nur dann mit Bewußtseyn finden und behaupten, wenn wir denkend die **absolute Reflexion** durch sich selbst verstehen lernen. Ueber dies ist unsre Behauptung der absoluten Realität als einer Virtualität bloß **practisch**. Sie ist, wie unser ganzes Wissen und Behaupten, nur in so fern gültig, als wir **uns selbst** verstehen.

Ueberzeugt, daß alle Kosmologie, d. i.: Wissenschaft der absoluten Virtualität als eines Inbegriffs von Dingen, oder auch nur von Kräften, eine Unwissenschaft ist, können wir denn doch nicht umhin, dem reinen Gedanken, der uns mit uns selbst bekannt macht, die Welt zu unterwerfen. Durch das Unendliche können wir über das Endliche idealisch reflectiren. Durch den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen gewinnt auch der Weltbegriff eine idealische Bedeutung.

Die Welt in idealischer Bedeutung ist die absolute Virtualität als Princip aller Endlichkeit, bestimmt durch das Unendliche. Wir nehmen hier, wenn es ja nöthig seyn sollte, dies ausdrücklich zu wiederhohlen, den Begriff der Endlichkeit immer in virtueller, und durchaus nicht in mathematischer Bedeutung. In virtueller Bedeutung ist die Welt das Princip aller Endlichkeit. Das Daseyn aller endlichen Naturen beruht auf der absoluten Virtualität. Die Welt ist ein in unzähligen Formen sich selbst beschränkendes Ganzes. Wiefern sie nun an sich als Welt beschränkt und endlich in virtueller Bedeutung gedacht werden muß; — welche seltsame

Frage! Und doch bilden wir uns immer wieder ein, bey dieser Frage etwas Verständliches zu denken, weil wir immer als sinnliche Speculanten das Ganze aus Theilen zusammen setzen und mit Vernunft fragen zu können scheinen: ob denn, da alle endliche Naturen als Theile der Welt endlich sind, nicht auch die Welt als ein Ganzes endlich ist. In Beziehung auf die sinnliche Vorstellungsreihe ist diese Frage nach den Verhältnissen der Theile zum Ganzen vernünftig; in Beziehung auf absolute Virtualität hebt sie sich selbst auf. Die absolute Virtualität oder Welt in transscendentaler und practischer Bedeutung ist nicht endlich im Raume, nicht endlich in der Zeit, nicht endlich in Kategorien. Will man sie also, weil sie in diesen Bedeutungen nicht endlich ist, mathematisch- und logisch-unendlich nennen, so hat man völlig Recht. Die Welt, in dieser Beziehung als unendlich gedacht, kann also auch, so weit der Blick der Philosophie reicht, nicht als entstanden gedacht werden, und heißt daher in dieser Beziehung ewig. Aber die mathematische und logische Beziehung ist keine virtuelle. „Die Welt ist ewig", heißt: „Die Welt ist keine Bege-

benheit"; denn nur Begebenheiten entstehen und vergehen, indem sie nur in der Zeit eine relative Wirklichkeit haben. Sofern wir aber die Welt in virtueller und eigentlicher Bedeutung als das Princip aller Endlichkeit denken, sind wir am absoluten Ende unsers Wissens. Vergebens sinnen wir dem Begriffe eines Princips der Endlichkeit nach. Wir müssen dieses Princip in unser System aufnehmen, um das Unendliche dem Endlichen in jeder Beziehung gegen über zu stellen. Aber wir können es auch nicht anders als idealisch durch die Correlation der Endlichkeit und Unendlichkeit weiter ausführen. *)

*) Die Versuche, das Princip der Endlichkeit nicht durch Correlation mit dem Unendlichen, sondern aus dem Unendlichen erklären zu wollen, haben unter andern das Dogma der Schöpfung in die Philosophie eingeführt. Nun läßt sich aber mit dem Begriffe der Schöpfung in philosophischer Bedeutung entweder gar nichts denken, oder man denkt eine Entstehung der Welt aus Nichts. Der Begriff der Entstehung wird aber selbst zu Nichts ohne die Bedingung der Zeit, in welcher die sinnlichen Objecte als Begebenheiten sinnlich entstehen. Die Bedingung der Zeit auf die absolute Virtualität anwenden, heißt: das Unbedingte den Gesetzen der Sinnlichkeit unterwerfen, also sich selbst widersprechen. In

Auf der nothwendigen Correlation des Endlichen und Unendlichen beruht die idealische Ueberzeugung von einer besten Welt. Diese Ueberzeugung erhebt sich aber auch über alle Schranken der Wissenschaft. Die beste Welt ist erstens eine moralische Welt; und zweytens eine Welt, in der das practische Gesetz der Natur, das jedes endliche Wesen durch den Zug des ursprünglichen Bedürfnisses bindet, in Harmonie mit dem Vernunftgesetze besteht, das, von dem practischen Naturgesetze in der Endlichkeit selbst unabhängig, Unabhängigkeit dem endlichen Wesen gebie-

der Philosophie der Alten kommt bekanntlich der Begriff einer Schöpfung der Welt gar nicht vor. Wie sind denn die neuern Philosophen zu diesem Begriffe gekommen? Offenbar durch die christliche Dogmatik. Aber verlangt denn die christliche Dogmatik aus der Philosophie demonstrirt zu werden? Die Philosophie behauptet, was der Mensch durch bloße Vernunft ohne Offenbarung weiß und glaubt. Ehe sie sich mit der Offenbarung vergleicht, muß sie erst ihr eignes System ausführen; und in diesem Systeme kommt das Dogma der Weltschöpfung so wenig vor wie das Dogma der Dreyeinigkeit oder das Dogma der Versöhnung der Menschen mit Gott durch einen Erlöser.

tet. Von einer solchen Welt, deren wahres Grundgesetz das idealische Urgesetz ist, sagt uns aber unsre Wissenschaft nichts. Wo, wie und wann eine Weltbegebenheit oder auch nur eine Individual=Begebenheit wirklich nach dem idealischen Urgesetze erfolgt, sucht der Mensch umsonst in irgend einem gegebenen Falle zu begreifen. Er soll das Seine thun. Was daraus wird, ist Sache des Schicksals, d. i.: der unbekannten Weltordnung. Nur in der idealischen Ueberzeugung ist das Schicksal selbst nichts anderes als das idealische Urgesetz. Der Wille des Unendlichen schafft oder schuf, — denn hier gelten alle Zeitwörter gleich viel, — das Schicksal.

Ueber die Idee der Schöpfung des Schicksals kann sich die Philosophie auch in der idealischen Ueberzeugung nicht erheben. Vergeblich ist auch alles Bemühen, selbst diese Idee dogmatisch zu erläutern. Denn wenn wir uns, wie es idealisch=nothwendig ist, die Welt als die beste Welt und die Ordnung dieser besten Welt als das gerechte und doch gütige Schicksal denken, müssen wir eine Mehrheit von Individuen, d. i.: lebender und denkender Naturen, nehmen, die als Glieder Einer besten Welt eine

moralische Einheit sind. Wer von den Geschöpfen, die in Raum und Zeit messend und zählend denken, kann aber diese idealische Mehrheit und diese idealische Einheit fassen? Schon mit der Frage: Wie viel möchte es wohl lebende und denkende Naturen geben? verschwindet die Möglichkeit einer vernünftigen Antwort.

Aber was nicht verschwindet, so lange wir mit Vernunft und Sinn die Natur studiren, ist ein Verhältniß der Naturbegebenheiten zu einander, das man als ein theoretisches Naturgesetz lange genug gedeutet hat, um das idealische Weltgesetz wegzudeuten, und das doch, Alles wohl erwogen, aus sich selbst gar nicht gedeutet werden kann. Ehe die Kantische Philosophie den Satz des zureichenden Grundes als ein Denkgesetz erklärte, dem die Natur nur in unsrer Vorstellungsreihe nothwendig unterworfen ist, nahm man diesen Satz fast überall als ein absolutes Weltgesetz an. Mit diesem absoluten Weltgesetze wird aber offenbar der Atheismus eingeleitet, dem man metaphysisch vorbeugen will. So bald die Natur die Gesetze, nach denen sie sich unaufhörlich verändert, absolut in sich trägt, bedürfen

wir, um alle Naturbegebenheiten ohne Ausnahme als nothwendig zu demonstriren, nichts weiter als eben dieser Gesetze, die denn, sofern wir zur Natur gehören, auch in uns sind. Nach diesen Gesetzen regiert dann die Natur nothwendig sich selbst, so wie sie, indem wir sie beurtheilen, auch uns regiert; und in der Reihe der Begebenheiten, die nach den ewigen Naturgesetzen einander als Ursachen und Wirkungen determiniren, braucht eben deßwegen keine die erste zu seyn, weil die Natur jede dieser Begebenheiten als Ursache und Wirkung durch eben die Gesetze hervor bringt, nach denen sie sich selbst regiert. Die Leibnitzische Metaphysik mit ihrem metaphysicirten Satze des zureichenden Grundes mußte zum Atheismus führen, so bald man nicht mehr um eines leeren Zahlbegriffs willen mit Leibnitz aus dem Zirkel heraus springen mochte, der zur Erklärung aller Naturbegebenheiten völlig zureichend ist: denn der Begriff einer ersten Ursache ist ein bloßer Zahlbegriff, der von selbst alle Bedeutung verliert, so bald man ihn auf das Absolute anwendet.

Weit weniger gelegen kommt dem Atheismus die transscendentale Aufklärung der Ursachen und Wir-

kungen in der Reihe der Begebenheiten: denn eben deßwegen, weil diese Aufklärung bloß transscendental ist, läßt sie das Absolute, also auch den Real-Grund der Naturgesetze, völlig im Dunkeln. Die Regel der Verbindung aller Naturbegebenheiten durch die Begriffe von Ursache und Wirkung in der Beurtheilung, gibt uns nicht den geringsten Aufschluß über die Frage: warum sich in jedem Augenblicke gerade diese und keine andere Naturbegebenheit ereignet, und woher überhaupt die reelle Gleichartigkeit in der Reihe der Ursachen und Wirkungen, auf deren Kenntniß unsre ganze Naturwissenschaft empirisch beruht. Denn in die Formel des zureichenden Grundes würde auch jede andere Begebenheit passen: und wenn die ganze bisherige Ordnung der Dinge sich änderte, würde es mit unsrer transscendentalen Beurtheilung der Natur doch beym Alten bleiben; das heißt: wir würden nun unsre bisherigen Natururtheile nach den neuen Erfahrungen, aber immer nach der Regel des zureichenden Grundes, abändern. Und nach dieser Erklärung finden wir denn, daß die reelle Verbindung gleicher Ursachen mit gleichen Wirkungen aus

der Natur selbst gar nicht zu erklären ist. Worauf gründet sich am Ende die logisch-methodisirte Erwartung, nach der wir künftige Begebenheiten, auch sofern sie mehr als mathematisch sind, voraus sagen? Worauf gründen sich alle Inductionen? Dem Inhalte nach, also der reellen Wahrheit nach, beruhen die sichersten Inductionen doch nur auf der blinden Erwartung ähnlicher Fälle nach ähnlichen Fällen. Wir sind so weit davon entfernt, durch unsre Beobachtungen absolute Gesetze zu entdecken, nach denen die absolute Virtualität sich selbst regierte, daß die ganze Folge gleicher Wirkungen auf gleiche Ursachen für unsre Einsicht ein fortwährendes Wunder bleibt.

Die Beobachtung dieses Wunders ist es denn auch, was den Menschen, dessen Vernunft nicht schon durch eine eingebildete absolute Naturwissenschaft geblendet ist, aus der Natur als ein Beweis des Daseyns eines Naturgeistes anspricht. Hätten doch unsre Gelehrten nie versucht, Gott aus der Natur zu demonstriren! Dann würden vernünftige Zweifler nicht für nöthig gefunden haben, mit diesen Demonstrationen zugleich den Grund, wenigstens schein-

bar, zu erschüttern, den selbst Kant den ältesten, natürlichsten und nie zu widerlegenden Beweisgrund des Daseyns Gottes nennt. Nicht, weil wir nicht jede Naturbegebenheit nach voraus gesetzten Naturgesetzen aus der Natur selbst erklären können, sondern weil die reelle Ordnung, die wir als Naturgesetz denken und aus der wir die Begebenheiten erklären, für unsre Einsicht eine bloße Voraussetzung ist, dringt uns die richtig verstandene Natur die Ueberzeugung auf, daß sie sich selbst nicht regieren kann. Wir wissen ja von keiner einzigen Begebenheit den absoluten Grund, warum sie so und nicht anders erfolgte! Wir wissen durchaus nichts von einer absoluten Gesetzmäßigkeit, die zum Wesen der Natur gehörte. Alle empirische Naturgesetze werden nur durch die Form, die ihnen unser Verstand mittheilt, zu Gesetzen. Aber das Gesetz, das über unsern Werth und Unwerth entscheidet, ist nicht bloß durch den Verstand ein Gesetz oder eine Regel; es ist ein Gebot in rein-virtueller, und doch idealischer Bedeutung. Das Bewußtseyn dieses Gesetzes, also der idealische Inhalt der Vernunft, ist es, was uns selbst in der Betrachtung der Natur über die Natur

erhebt; und wer, indem er den Himmel betrachtet, nicht seine Freyheit im Spiegel des reinen Ideal-Gesetzes mit betrachtet, dem wird der Himmel wohl Sterne über Sterne zeigen, aber die „Ehre des Herrn" nie erzählen.

Drittes Thema
der idealischen Ueberzeugung.
Gott.

Nach der Analyse des ersten und zweyten Thema der idealischen Ueberzeugung mag das Letzte, was hier für das Bedürfniß der Apodictik noch zu sagen nöthig ist, mehr ein guter Gedanke, als eine Anleitung zu einem Systeme der Theologie seyn.

Jedes System der Theologie fällt schon dadurch, daß es System ist, anthropomorphistisch aus; denn das unendliche Wesen paßt in kein System. Uber dies möchte auch wohl rathsamer seyn, nur eine geoffenbarte Religionslehre Theologie zu nennen und systematisch, d. i.: anthropomorphistisch, auszuführen: denn im Begriffe einer Offenbarung liegt schon eine Versinnlichung der Religions-Ideen durch den

Willen des reinen Geistes selbst, den der reine Gedanke des Menschen erreichen, aber nicht in ein Object des Wissens verwandeln kann. Die Kritik des Begriffes einer Offenbarung ist der Uebergang von der Philosophie zur Theologie, gehört also nicht in die Apodictik.

Was wir in der Sprache der Wissenschaft Gründe des vernünftigen Glaubens an ein unendliches Wesen nennen, ist der Inhalt dieses ganzen Kapitels gewesen. Wer aber den Grund dieser Gründe, d. i.: die idealische und doch feste Basis dessen, was hier der Verstand in der Synthesis durch eine Verknüpfung von Begriffen zu verdeutlichen strebt, im reinen Gedanken selbst nicht findet, vor dem spielt man doch nur die Rolle eines frommen Träumers, wenn man ihm schulgerecht das Daseyn Gottes eindemonstriren will. Die Religion, wie der ganze Inhalt der idealischen Ueberzeugung mit Einem Worte heißt, entspringt nicht aus der Theologie. Umgekehrt, alle vernünftige Theologie entspringt aus der Religion. Zur Religion kann man den Menschen cultiviren, aber nicht instruiren. Man kann ihn lehren, was er thun soll, um in sich selbst zu finden, was er bezweifelt; aber man kann ihm keinen Satz an die Hand

geben, von dem er nur auszugehen nöthig hätte, um durch Vergleichung von Begriffen nach dem Merkmahle des Widerspruchs das unendliche Wesen als einen Schlußbegriff apodictisch zu finden. Theologische Schlüsse drehen sich, wie alle Schlüsse, in dem Diallelus herum, in dem der Mensch weder sich selbst, noch die Welt, noch irgend etwas apodictisch findet. Diese Wahrheit aufzuklären, war das erste und ist das letzte Geschäft unsrer Apodictik.

Wenn aber der Mensch fragt: was er sich denn unter dem unendlichen Wesen, an das er glaubt, eigentlich denken soll, so ist diese menschliche Frage keinesweges abzuweisen. Aller Aberglaube, dem etwas Wahres zum Grunde liegt, geht von falscher Versinnlichung des Unendlichen aus. Die Berichtigung der falschen Vorstellungen, die sich der Mensch als endliches Wesen von dem unendlichen Wesen macht, das im Grunde gar kein Object einer Vorstellung ist, heißt religiöse Aufklärung, deren Beförderung das eigentliche Berufsgeschäft des Religionslehrers ist.

Sofern die religiöse Aufklärung die Form eines Systems annimmt, hat dieses System zwey Theile, einen philosophischen und einen populären Theil.

Der philosophische Theil des Systems der religiösen Aufklärung ist vollständig mit einem einzigen Dogma ausgedrückt: „Wer sich selbst versteht, glaubt an einen höchsten Geist." In diesem Satze liegt, der Form und dem Inhalte nach, die ganze Dogmatik der reinen Vernunft. Der Form nach drückt dieser Satz die Art der Ueberzeugung aus, in der gar nichts Objectives ist. Die Idee eines höchsten Geistes aber enthält schon analytisch alle absolute Prädicate des idealischen Wesens, das durch den reinen Gedanken auch in uns ist. Indem wir dieses Wesen durch den reinen Gedanken in uns finden, sind wir so weit davon entfernt, es für ein Product der idealisirenden Vernunft, d. h.: für eine leere Idée, zu halten, daß wir vielmehr alle Idealität in uns nur als sein Werk begreifen. Endliche Virtualität ist Realität in der für uns verständlichen und alle Wissenschaft begründenden Bedeutung. Idealität aber ist unendliche Virtualität. Da wir nun als endliche Wesen ein idealisches Daseyn nicht anders denken können als durch die Correlation des Endlichen und Unendlichen, so denken wir den höchsten Geist als die absolut-intelligente oder rein-idealische Urkraft, durch die

die Welt so geordnet ist, daß sie als beste Welt dem idealischen Urgesetze gehorcht, ob wir gleich dieses Gesetz durch Beobachtung nie bestätigt finden.

Diesem philosophischen Elementar-Dogma darf der populäre Theil der religiösen Aufklärung nie widersprechen. Alle Bemühung der Religionslehrer soll dahin zielen, das Volk, d. h.: die große Menge, die sich zum reinen Glauben nur practisch, aber nicht in Begriffen erheben kann, so zu cultiviren, daß der Begriff des unendlichen und reinen Geistes, den der Mensch in jedem guten Gedanken anbetet, im menschlichen Verstande so wenig als möglich durch Prädicate entstellt werde, die nur auf sinnliche Wesen anwendbar sind. Alles, was irgend Leidenschaft heißt, muß durchaus aus der Vorstellung verbannt werden, durch die sich die endliche Intelligenz der unendlichen zu nähern strebt. Aber eben so verkehrt denkt sich der Mensch die unendliche Intelligenz als einen kalten Verstand. Auch das ist grobe, wenn gleich indirecte, Versinnlichung des Unendlichen. Was in unsrer Intelligenz Verstand, d. i.: das Formal-Vermögen der Synthesis, ist, bezeichnet recht eigentlich das Endliche unsrer Intelligenz. Ein Gott, der in Begriffen, Sätzen und

Schlüssen denkt, hebt schon in der Idee sich selbst auf. Nicht durch dasjenige, was Form und Formel in unsern Gedanken ist, sondern durch die lebendige Kraft des reinen Gedankens, finden wir den Unendlichen. Deßwegen sind die Vorstellungen, die wir uns von seinem Wesen durch das moralische Gefühl machen, wenn gleich sinnlich, doch zuverlässig vernünftiger als die Entsinnlichung, durch die der lebendige Gott als ein personificirtes Kategorien-System gedacht wird.

Uebrigens wird sich in Allem, was mehr als Form der Vorstellung ist, der Mensch von dem Menschen auch künftig vermuthlich wie bisher unterscheiden, weil alle Vorstellungen in practischer Bedeutung Bestrebungen sind, die Bestrebung aber von der Individualität ausgeht. Und so möchte es wohl, auch wenn die religiöse Aufklärung in einigen Individuen Alles werden sollte, was sie in der menschlichen Endlichkeit werden kann, doch selbst unter diesen Individuen an eine völlige Uebereinstimmung in Religionssachen schwerlich zu denken seyn. Noch weniger wird das Volk, das sich zur Selbstverständigung nicht berufen fühlt, je zu Einem Glauben reifen. Und doch kann nur Ein Glaube der wahre seyn! — Wen diese Ueberlegung nicht tole-

rant macht, der muß schon, entweder über dem Studium leerer Formeln, oder in der Selbstbethörung des Fanatismus, oder gar seinem stümpernden Witze zu Gefallen, die Menschheit aus den Augen verloren haben. Nichts ist bequemer, als den Glauben des Andern Aberglauben oder Unglauben zu schelten und dann gegen ihn, mit den Waffen der Syllogistik in der einen und mit der Posaune der Declamation in der andern Hand, in Parade zu Felde zu ziehen. Da schreyet dann jeder: Widerlegung! und keiner widerlegt den Andern. Aber den heiligen Keim der idealischen Ueberzeugung in der Seele eines Menschen oder gar eines ganzen Volks, dessen Verstand mit Vorurtheilen verwachsen ist, so hervor locken und vom Unkraute säubern, daß nicht entweder ein Aberglaube an die Stelle des andern, oder eine armselige Räsonnir-Sucht an die Stelle der gedankenlosen Glaubenssucht tritt, dazu gehört practischer Menschensinn, ohne den überhaupt alle Begriffe und Formeln dürre Halme ohne Aehren sind. Die theologischen Klopffechtereyen der Schulen und Secten müssen jeden, dessen Verstand sich nicht auf Kosten der gesunden Vernunft in leeren Begriffen gefällt, vor allen andern wissenschaftlichen Klopffechte-

reyen anekeln. Eben so ist alles tumultuarische Verfahren in der Berichtigung religiöser Ideen moralisch = ekelhaft und unvernünftig. Religiöse Aufklärung will mit der äußersten Schonung der herrschenden Meinungen gefördert seyn. Mit dem Unfuge der notorischen Aufklärerey, die dem Blinden, dem sie den Staar stechen will, mit geballter Faust ins Auge schlägt und mit der Lanzette ins Herz sticht, ist keinem geholfen.
